# Geſchichte der ſozialen Frage und des Sozialismus in der antiken Welt

Erſter Band

# Geschichte der sozialen Frage und des Sozialismus in der antiken Welt

Von

**Robert von Pöhlmann**
ord. Prof. der alten Geschichte an der Universität München

Zweite, vermehrte und verbesserte Auflage

Erster Band

C. H. Beck'sche Verlagsbuchhandlung
Oskar Beck München 1912

C. H. Beck'sche Buchdruckerei in Nördlingen.

# Aus den Vorreden der ersten Auflage.

Eine Geschichte des antiken Sozialismus ist noch nicht geschrieben. Die junge Wissenschaft der Sozial- und Wirtschaftsgeschichte hat sich aus naheliegenden Gründen überwiegend dem Mittelalter und der Neuzeit zugewendet, während die Altertumskunde trotz trefflicher Einzelarbeiten den Fortschritten der modernen Staats- und Sozialwissenschaft noch lange nicht genügend gefolgt ist, obwohl wir in Deutschland nach dem epochemachenden Vorgang von Stein und Gneist längst gelernt haben, die Geschichte des Staates und seiner Verfassung auf der Geschichte der Gesellschaft aufzubauen.[1])

Allerdings sind die Schwierigkeiten derartiger Arbeiten außerordentlich groß! Einerseits wird schon die rein philologisch-historische Behandlung durch die Beschaffenheit der antiken Überlieferung in hohem Grade erschwert, anderseits sieht sich hier der Forscher ununterbrochen genötigt, in Gebiete überzugreifen, die er unmöglich alle beherrschen kann. Eine allseitige Würdigung sozialgeschichtlicher Erscheinungen ist nicht möglich ohne eine systematische Verwertung der Ergebnisse der verschiedenartigsten Wissenszweige: der Psychologie, der Ethik und Rechtsphilosophie, der Rechts- und Staatswissenschaften, der Volkswirtschaftslehre und Sozialwissenschaft, der allgemeinen Kultur- und Wirtschaftsgeschichte usw. Dazu kommt, daß diese Ergebnisse vielfach höchst schwankend, unsicher und widerspruchsvoll sind, daß häufig nicht einmal über die wissenschaftliche Terminologie eine gewisse Einigung erzielt ist. Gerade

[1]) Vgl. die Abhandlung „Zur Methodik der Geschichte des Altertums" in meinem Buche „Aus Altertum und Gegenwart", 2. Aufl., 1911, S. 65 ff.

die Sozialwissenschaft stellt auf dogmengeschichtlichem Gebiete ein Chaos dar![1])

Allein so groß das Wagnis ist, das der Historiker auf sich nimmt, wenn er unter solchen Verhältnissen an eine der schwierigsten Aufgaben der Sozialgeschichte herantritt, umgehen läßt sich dieselbe auf die Dauer von der Altertumswissenschaft nicht. Wenn sich das, was Lassalle im Hinblick auf eine Rede Böckhs gesagt hat, bewahrheiten und „die antike Bildung die unverlierbare Grundlage des deutschen Geistes bleiben" soll,[2]) dann muß auch eine Darstellung des antiken Lebens erreicht werden, die — um mit Nitzsch zu reden — die alte Welt von denselben Lebensfragen bis zum Grunde bewegt zeigt, welche noch heute zum Teil ungelöst jeden ehrlichen Mann beschäftigen.[3])

Die traditionelle Zunftbetrachtung, die die großen sozialen Kulturfragen mehr oder minder ignorieren zu können glaubt, weil dabei, wie eine Philologe von des Verfassers Buch über die antiken Großstädte gemeint hat, das „philologische Interesse zurücktrete" (!), setzt selbst den Wert herab, welchen die Antike gerade für die Gegen-

---

[1]) Die Verwirrung, die auf diesem Gebiete z. B. über den Begriff „Sozialismus" herrscht, wird von einem hervorragenden Systematiker mit Recht als eine „klägliche" bezeichnet. Siehe Dietzel, Beiträge zur Geschichte des Sozialismus und Kommunismus (Ztschr. f. Lit. u. Gesch. der Staatsw. I 1). Dazu die Einleitung in das schöne Buch desselben Verfassers über Rodbertus. — Stammler, Wirtschaft und Recht S. 45, erklärt es geradezu für unmöglich, zu den sozialen Richtungen, die sich im Laufe des letzten Jahrhunderts in der allgemein üblichen Sprechweise den Beinamen der „sozialistischen" errangen, einen einheitlichen Begriff zu finden. Dieser unfertige Zustand auf dogmengeschichtlichem Gebiete mag es entschuldigen, wenn auch die hier zugrunde gelegte Auffassung des Sozialismus als des Inbegriffes der auf möglichste Vergesellschaftung und wirtschaftliche Ausgleichung gerichteten Bestrebungen nicht völlig befriedigen kann.

[2]) Es berührt uns heutzutage mit einer gewissen Wehmut, wenn wir einer Zeit gedenken, in der selbst ein radikaler Weltverbesserer, wie Lassalle, sich mit solcher Wärme zu den Grundlagen unserer höheren Bildung bekannt hat.

[3]) In der Vorrede zu den „Gracchen".

wart gewinnen könnte.[1]) Denn wenn wir nicht imstande sind, unsere Wissenschaft von der Antike zugleich als eine Wissenschaft vom antiken Volkstum in all seinen Lebensäußerungen auszubauen, werden wir nimmermehr dazu gelangen, die antike Welt uns und anderen wirklich lebendig zu machen.

Und wie viel ist hier für die Erkenntnis antiken Lebens noch zu tun! Wo hätten wir z. B. eine wirklich genügende kritische Analyse und sozialpolitische Würdigung der platonisch-aristotelischen Staats- und Gesellschaftstheorie oder eine historisch-genetische Darstellung der sozialen Demokratie von Hellas und Rom und der Revolutionierung der antiken Gesellschaft durch die soziale Frage? Ein Phänomen, das in der republikanischen Epoche der antiken Kulturmenschheit die Phantasie der Menschen, wie die praktische Politik mehr als ein halbes Jahrtausend hindurch beschäftigt hat und den weltfremden Doktrinarismus, der in der sozialen Demokratie, diesem ungeheuren Instrument der Zersetzung und Zerstörung, nur eine „vorübergehende" Erscheinung zu sehen vermag, gründlich ad absurdum führt.

Wer hier von den richtigen Gesichtspunkten aus und mit der richtigen Fragestellung an die Quellen herantritt, wird selbst da, wo kaum eine Nachlese möglich schien, überraschende Resultate gewinnen, wahre Entdeckerfreude erleben können.

1893—1901.

## Vorwort zur zweiten Auflage.

Die Kritik hat in Bezug auf die erste unter dem Titel „Geschichte des antiken Kommunismus und Sozialismus" erschienene Auflage dieses Werkes mit Recht bemerkt, daß sich dem Verfasser die

[1]) Vgl. meine Abhandlung über „das klassische Altertum in seiner Bedeutung für die politische Erziehung des modernen Staatsbürgers" (Aus Altertum und Gegenwart, 2. Aufl., 1911, S. 1 ff.).

Geschichte des Sozialismus mit einer gewissen inneren Notwendigkeit zu einer Geschichte der sozialen Frage geweitet hat. Daher wurde für die neue Auflage eine Bezeichnung gewählt, die dem tatsächlichen Inhalt mehr entspricht.[1]) Auch der Aufbau des Ganzen ist ein anderer geworden und zugleich als wesentliche Ergänzung ein neues Kapitel über den Sozialismus im antiken Christentum hinzugetreten.

So möge denn das Buch auch in der neuen Gestalt an seinem Teile bezeugen, was für die Gegenwart gerade die Antike zu bedeuten hat: eine Entwicklungsphase der Kulturmenschheit, für die recht eigentlich das Wort Dahlmanns von den „bevorzugten" Epochen der Geschichte gilt, die für alle künftigen Geschlechter eine Fülle von Mahnung, Warnung und Lehre enthalten. Hier liegt der Prozeß abgeschlossen vor uns, der in dem antiken „Staat des gleichen Stimmrechts" (der *ἰσόψηφος πόλις*!) nicht nur zur Überwindung eines staatswidrigen Aristokratismus und Plutokratismus, sondern sehr oft auch zur systematischen Ausbeutung, politischen Mundtotmachung und bis zur Expropriation der Besitzenden fortschreitenden Vergewaltigung der Minderheit durch die Massenmehrheit geführt hat. Ein typischer Entwicklungsprozeß, der die ideologischen Täuschungen der Gegenwart über die „politische Kultur" des „durchgeführten Demokratismus" und über die innere Wandlungsfähigkeit des sozialdemokratischen Radikalismus und einer frivolen und skrupellosen Demagogie in ihrer Nichtigkeit klar erkennen läßt. Hier könnten unsere politischen Doktrinäre mit Händen greifen, zu welchen Konsequenzen ochlokratische Verwilderung und eine „den Wünschen der Massen entsprechende" Politik[2]) notwendig führen muß, was auf der politischen Bühne das entfesselte „Ungetüm"

[1]) Ein weiter Weg ist freilich noch von einer solchen Geschichte sozialer Bewegungen und sozialistischer Ausgleichungsbestrebungen zu einer Sozial- und Wirtschaftsgeschichte des Altertums.

[2]) Wie sie soeben wieder der Demokrat v. Payer als Präservativ gegen die Sozialdemokratie gefordert hat! Vgl. zu dieser Naivetät, was S. 347 ff. zur Psychologie der Masse und der „Massenwünsche" gesagt ist.

(das *μέγα θρέμμα* Platos!), das nun auch wieder im 20. Jahrhundert „mit der großen Schwere des gleichförmigen Massenkörpers herangekrochen kommt an die Tore der Zukunft“,[1]) für Staat und Gesellschaft, für Eigentum, Freiheit und Persönlichkeit zu bedeuten hat.

München im April 1912.

**Der Verfasser.**

---

[1]) Nach einem treffenden Ausdruck Fr. Naumanns, dessen Optimismus in der Beurteilung dieses Phänomens freilich die Lehren der Vergangenheit und ganz besonders der Antike durchaus gegen sich hat. Vgl. „Aus Altertum und Gegenwart“ I² 22 ff.

# Inhalt.

## Erstes Buch. Hellas.

### Erstes Kapitel.

### Der Kommunismus älterer Gesellschaftsstufen. Wahrheit und Dichtung.

Erster Abschnitt. Der Kommunismus der Urzeit S. 3—14.

Zurückprojizierung sozialistischer Ideale in die Vorzeit 4. — Primitive Wirtschaft und Gesamteigentum am Grund und Boden 5. — Das angebliche „Gesetz" in Bezug auf das Kollektiveigentum als eine notwendige Entwicklungsphase des Agrarrechts 7. — Problematischer Charakter der vergleichenden Methode 7 — sowie der aus dem Genossenschaftsbegriff abgeleiteten Ansicht Mommsens von der kommunistischen Organisation der ältesten hellenischen Dorfmark 10. — Angebliche Spuren dieses Kommunismus im griechischen Recht 12.

Zweiter Abschnitt. Die Hauskommunion und die Frage der Feldgemeinschaft bei Homer S. 14—46.

Der patriarchale Haushalt des Priamos ein Abbild der kommunistischen Hausgemeinschaft 14. — Hauskommunion und Dorfgemeinschaft 17. — Angebliche Spuren der Feldgemeinschaft 21 — und des Gesamteigentums im Epos 31. — Uralte Entwicklung des Privateigentums im Zusammenhang mit dem raschen Fortschritt der wirtschaftlichen Kultur 36.

Dritter Abschnitt. Der Kommunistenstaat auf Lipara S. 44—51.

Der Bericht Diodors 44. — Der Kommunismus der Liparer kein „Nachklang aus der Wanderzeit der dorischen Stämme" 46 — sondern eine aus den örtlichen Verhältnissen zu erklärende singuläre Erscheinung 47.

Vierter Abschnitt. Angebliche Spuren des Kommunismus in Großgriechenland S. 51—56.

Falsche geschichtliche Schlußfolgerungen aus der Pythagoraslegende 51 — sowie aus den aristotelischen Bemerkungen zur Sozialgeschichte Tarents 52. —

Wahre Bedeutung derselben für die Geschichte der sozialen Auffassung des Eigentums 53.

Fünfter Abschnitt. Die staatlich organisierte Bürgerspeisung Spartas und Kretas und der Sozialismus des kriegerischen Gesellschaftstypus S. 56—75.

Die Syssitien Überrest eines agrarischen Kommunismus? 56. — Die homerischen Staatsmahle 58. — Die spartanisch-kretischen Syssitien in ihrem Zusammenhang mit der Wehrverfassung und dem Sozialismus des kriegerischen Gesellschaftstypus 59. — Sonstige Formen von Syssitien 64. — Streng gemeinwirtschaftliche Organisation des Instituts der Bürgerspeisung auf Kreta 67. — Kritik der Anschauung, als sei dieselbe eine „rein kommunistische" 70.

Sechster Abschnitt. Die spartanisch-kretische Agrarverfassung S. 75—99.

Alter der Flurteilung 75. — Verteilung der Landlose 78. — Ursprünglich genossenschaftliche Organisation des Agrarbesitzes? 81. — Kritik der Argumente für die Annahme eines staatlichen Gesamteigentums am Grund und Boden 82. — Begriff der *πολιτικὴ χώρα* 83. — Die Gebundenheit des Agrarrechts und der Begriff des Privateigentums 84. — Angebliche sozialpolitische Wirksamkeit des spartanischen Königtums im Interesse einer möglichst gleichheitlichen Verteilung des Grundeigentums 90. — Einfluß der sozialen Theorie auf diese Annahme 95. — Unmöglichkeit derselben angesichts der frühzeitigen Entwicklung des Individualeigentums am Grund und Boden 98.

Siebenter Abschnitt. Der Sozialstaat der Legende und das sozialistische Naturrecht S. 99—146.

Angebliche Tradition, daß die spartanische Grundeigentumsordnung grundsätzlich auf die Gütergleichheit angelegt gewesen sei 99. — Die Legendenbildung und die soziale Frage 101. — Die sozialgeschichtlichen Konstruktionen des 5. und 4. Jahrhunderts 105. — Die Lehre vom Naturzustand 106 — und der Glückseligkeit einer kommunistischen Urzeit 107. — Plato 106. — Dikäarch 108. — Poseidonios und die Stoa 110. — Die Idealisierung der Naturvölker 113. — Die *νόμιμα βαρβαρικά* und die kommunistischen Ideale 114. — Die Legende von dem sozialen Musterstaat Sparta 118. — Geschichtliche Anknüpfungspunkte 119. — Idealvorstellungen von dem ethischen und sozialpolitischen Wert der „lykurgischen" Institutionen 120. — Isokrates 121. — Ephoros 121. — Die Stoa 122. — Übereinstimmung der idealisierten Institutionen des „lykurgischen" Sparta mit dem Vernunft- und Naturrecht 127. — Anknüpfung an den Tierstaat und an das Leben der Naturvölker 128 — Volkswirtschaftliche Schlußfolgerungen aus dieser natur-

rechtlichen Auffassung auf dem Gebiete des Agrarrechts 132. — Angebliches Recht jedes Bürgers auf einen Landanteil 134. — Kritiklosigkeit der aus der Schule des Isokrates hervorgegangenen Historiographie gegenüber den tatsächlichen Erscheinungen des spartanischen Agrarrechts 135. — Verwandtschaft zwischen dem Idealbild Altathens bei Isokrates und dem Musterstaat Sparta bei Ephoros u. a. 135. — Psychologische Entstehungsmotive dieser sozialpolitischen Konstruktionen. Moderne Analogien 139.

## Zweites Kapitel.
## Die soziale Demokratie.

Erster Abschnitt. Der Stadtstaat als Geburtsstätte des Sozialismus S. 143—160.

Der abgeschlossene staatliche Mikrokosmos der autonomen Gemeinde 143.— Die Wirtschaftspolitik des „engen Raumes" 144. — Energische Betonung des Wohlfahrtszweckes 146. — Die Eigentumsordnung als Problem 148. — Der Glaube an die Allmacht des Gesetzes 151. — Demokratie und Sozialismus 155.

Zweiter Abschnitt. Der aristokratische Staat und die Anfänge des Kapitalismus und Sozialismus S. 160.

1. Plutokratische Tendenzen im Zeitalter der Adelsherrschaft S. 160—177.

Die Anfänge des kapitalistischen Wirtschaftssystems 160. — Umbildung der Aristokratie zur Plutokratie 162. — Rückwirkung auf die politisch und wirtschaftlich Schwachen 169.

2. Das Erwachen der Masse und die Revolutionierung der Gesellschaft S. 177—193.

Die soziale Kritik Hesiods 178. — Genesis des Klassenkampfes 180. — Der Revolutionarismus der Epoche 184.

3. Agrarsozialismus und Agrarreform im 6. Jahrhundert S. 193—211.

Anfänge der proletarischen Bewegung 193. — Der Agrarsozialismus der attischen Feldarbeiter 198. — Solon 205. — Die Tyrannis 209.

Dritter Abschnitt Die staatsbürgerliche Gesellschaft und die volle Ausbildung des Kapitalismus S. 211—266.

1. Kapital und Arbeit S. 211—236.

Die industrielle Gesellschaft 212. — Die Entwicklung der kapitalistischen Betriebsform im städtischen Wirtschaftsleben 212. — Die Herrschaft des

Kapitals über die Arbeit 215. — Verschiebungen in der Einkommensverteilung zugunsten des Kapitals 219. — Arbeitseinstellungen 220. — Preis der Arbeit 222. — Rückwirkung des Kapitalismus auf die Landwirtschaft 225.

2. Die Universalherrschaft des Geldes und die zunehmende Differenzierung der Gesellschaft S. 236—266.

Machtstellung des Kapitals 236. — Symptome zunehmender Kapitalbildung 239. — Der Geist der kapitalistischen Gesellschaft 246. — Der Pauperismus 256.

Vierter Abschnitt. Der Widerspruch zwischen der sozialen und der politischen Entwicklung im freien Volksstaat S. 266—283.

Das demokratische Freiheits- und Gleichheitsideal 266. — Unmöglichkeit seiner Verwirklichung auf dem Boden der bestehenden Gesellschaft 268.

Fünfter Abschnitt. Die Umbildung der politischen zur sozialen Demokratie S. 283—313.

Empfindlichkeit des demokratischen Freiheitsgefühles 283. — Auflehnung gegen das arbeitslose Einkommen und die „Ungerechtigkeit" der Güterverteilung 288. — Die soziale Frage als Klassenfrage 292. — Verstärkung der staatssozialistischen Tendenzen 298. — Eine staatssozialistische Utopie und ihre Konsequenzen 299. — Die kapitalistische Wirtschaftsordnung als Nährboden des Sozialismus 306.

Sechster Abschnitt. Der demokratische Staatssozialismus und der Umschlag in den radikalen revolutionären Sozialismus S. 313—416.

1. Der Kampf gegen die „Reichen" im Volksstaat S. 313—332.

Antagonismus zwischen arm und reich 313. — Verhetzende Agitation 316. — Mißachtung des Privateigentums 323. — Der Klassengegensatz in der Justiz 326.

2. Die ökonomische Ergänzung des politischen Prinzips der Demokratie S. 332—353.

Die Lust am „Teilen" 332. — Volkswirtschaftliche Konsequenzen des demokratischen Prinzips 344.

3. Der sozialrevolutionäre Demokratismus S. 353—376.

Das Zeitalter der „Erörterung" 353. — Sozialtheoretische Skepsis 355. — Die Forderung der Gleichheit 358. — Der bürgerliche Liberalismus und die Gleichheitsidee der Masse 360. — Der sozialdemokratische Gedanke als Massenerscheinung 368. — Konsequenzen 372.

4. Das Wunschland in Fabel und Komödie S. 376—404.

Psychologische Entstehungsmotive der Sage vom goldenen Zeitalter 376. — Ihr Verhältnis zum aristokratischen Heldenlied und zu Hesiods Lied von der Arbeit 381. — Die Legende und die Demokratie: Empedokles 383. — Die Bühne von Athen und die Wandlungen des utopischen Gesellschaftsbildes 383. — Das Schlaraffenland der athenischen Komödie 386. — Der kommunistische Weiberstaat des Aristophanes 392.

5. Positive Ideen sozialer Neugestaltung S. 404—416.

Ideologische Stimmungen des Volksgemüts 404. — Die sozialpolitische Projektmacherei und die Satire des Aristophanes 406. — Die Forderung der Schuldenaufhebung und Bodenteilung als proletarisch-antikapitalistische Parole 408.

Siebenter Abschnitt. Die soziale Revolution S. 416—523.

1. Der allgemeine Verlauf der Bewegung S. 416—435.

Der sozialrevolutionäre Geist 416. — Grundsätzliche Zuspitzung des Klassenkampfes 418. — Konsequenzen 419. — Revolution und Reaktion 420. — Die Tyrannis (Dionys I., Agathokles u. a.) als Trägerin des sozialen Umsturzes 429.

2. Die soziale Revolution in Sparta S. 435.

Das spartanische Gemeinschaftsprinzip und die Idee der Gleichheit 435. — Agrarischer Sozialismus 438. — Die soziale Revolution 441. — Das soziale Königtum 443. — Agis 443. — Kleomenes 480. — Die Tyrannis des Nabis 489.

3. Ergebnisse S. 490—523.

Der gesellschaftliche Zersetzungsprozeß 490. — Aufstände der unfreien Arbeiter 504. — Der Bankerott der sozialen Demokratie 508. — Der nationale Verfall 518.

## Drittes Kapitel.

## Die Reaktion der philosophischen Staats- und Gesellschaftstheorie.

Erster Abschnitt. Der Kampf der Sozialphilosophie gegen den extremen Individualismus. Allgemeine sozialethische Postulate S. 523—546.

Allgemeine Richtung der sozialphilosophischen Gedankenarbeit des 4. Jahrhunderts 523. — Der Weg zum sozialen Frieden 524. — Die

„organische" Staatsidee 527. — Begründung einer sozialen Ethik 531. — Konsequenzen derselben für die Auffassung des Staates und seiner Aufgaben 540.

Zweiter Abschnitt. Die platonische Kritik der geschichtlichen Staats- und Gesellschaftsordnung S. 546—559.

Allgemeiner Ausgangspunkt 546. — Entstehungsgeschichte der Plutokratie 547. — Das „Drohnen"- und Spekulantentum 550. — Psychologisches Ergebnis des arbeitslosen Rentengenusses 554. — Rückwirkung auf die niederen Volksklassen 555. — Katastrophe der Plutokratie 556. — Ochlokratische Herrschaft der materiellen Interessen 556. — Letztes Ergebnis der entfesselten egoistischen Triebe: Die Tyrannis 557. — Entartung des Volksgeistes 558.

Dritter Abschnitt. Angriffe der Sozialphilosophie auf die Grundlagen der wirtschaftlichen Rechtsordnung S. 559—610.

Notwendigkeit des Rückschlages gegen die bisherige Entwicklung der sozialen Zustände 559. — Einseitig ökonomische Beurteilung derselben 561 — und deren Konsequenzen 562. — Hoffnung auf eine sittliche Wiedergeburt durch die radikale Umgestaltung der kapitalistischen Volkswirtschaft 563. — Der „Kampf gegen Reichtum und Armut" 564. — Die Lehre von der Naturwidrigkeit des wirtschaftlichen Wettstreites und von der sozialen Harmonie des Naturzustandes 568. — Forderung einer Rückkehr zu älteren, überwiegend agrarischen Formen der Volkswirtschaft 576. — Angriffe auf die spekulativen Tendenzen des Handels 577. — Realisierung des „wahren Wertes", der objektiven Gerechtigkeit des Preises durch die Staatsgewalt 581. — Beseitigung der Eigenschaft des Geldes, als Erwerbsvermögen zu dienen, durch Ausschließung des edeln Metalles und aller Kreditgeschäfte 583. — Die Lehre von der Naturwidrigkeit des Geld- und Zinsgeschäftes 585 — und der merkantilen Spekulation überhaupt 586. — Kontrast zwischen diesen dem Handel und Gewerbe abgeneigten Anschauungen und der tatsächlichen Entwicklung der hellenischen Industrie- und Handelsstaaten 591. — Berührungen der hellenischen mit der modernen sozialistischen Kritik des bestehenden Wirtschaftsrechts und Wirtschaftslebens 598. — Bleibende Errungenschaften 600.

# Erstes Buch

# Hellas

Erstes Kapitel

# Der Kommunismus älterer Gesellschaftsstufen. Wahrheit und Dichtung

## Erster Abschnitt

## Der Kommunismus der Urzeit

Über der Vorzeit der Hellenen liegt ein Dunkel, welches die Anfänge ihres nationalen Daseins unseren Blicken fast völlig entzieht. Schmerzlich vermissen wir in diesem Dunkel — um mit Jakob Grimm zu reden — ein Morgenrot, wie es dank eines Römers unsterblicher Schrift die deutsche Urgeschichte erhellt. Nach Jahrhunderten zählende Entwicklungsperioden, auf welche dort das volle Licht der Geschichte fällt, gehören hier der vorgeschichtlichen Epoche an. In den ältesten Schriftzeugnissen, die uns einen tieferen Einblick in das Leben der Nation gewähren, in den Epen, haben wir schon eine in gewissem Sinne fertige Welt vor uns; insbesondere läßt das wirtschaftliche und soziale Leben der epischen Welt ein — im Vergleich mit den ältesten bezeugten Zuständen der Germanen — weit fortgeschrittenes Stadium der Entwicklung erkennen.

Wenn nun selbst bei den Germanen trotz der unschätzbaren Berichte eines Cäsar und Tacitus über das Haupt- und Grundproblem der ältesten Agrarverfassung, über die Frage nach der Entstehung und Ausbildung des Privateigentums am Grund und Boden ein sicheres Ergebnis aus den Quellen nicht zu gewinnen ist, und vielfach Schlüsse nach der Analogie primitiver Gesellschaftszustände überhaupt die streng historische Beweisführung ersetzen

müssen, wie viel mehr ist die äußerste Vorsicht da geboten, wo die geschichtliche Überlieferung eine so ungleich jüngere ist! —

Und diese Skepsis ist um so notwendiger, je mehr man in unserem Zeitalter des Sozialismus geneigt ist, die Ideale und Wünsche der Gegenwart in die Vergangenheit zurückzuprojizieren, in der der gesellschaftliche Instinkt des Menschen und der Zwang der Verhältnisse mancherlei Sozialgebilde geschaffen hat, denen der moderne Sozialismus eine gewisse vorbildliche Bedeutung für sein eigenes Ziel zuschreibt. Dieses Ziel ist die von einer „höheren" Stufe menschheitlicher Entwicklung erwartete Vergesellschaftung der Produktion und der Sieg des Gemeinschaftsprinzips über die individualistischen Lebensformen der heutigen Gesellschaft; und es ist daher psychologisch leicht begreiflich, daß sich mit diesem Standpunkt die Neigung verbindet, in der Geschichte mehr Kommunismus und Sozialismus finden zu wollen, als es der tatsächliche Verlauf der Dinge oder der Stand unserer Kenntnisse gestattet.

Überaus bezeichnend für diese Tendenz ist die dem bekannten, unter die sozialdemokratischen Bildungsmittel aufgenommenen Werke Morgans (Ancient society, 1877)[1] entnommene Prophezeiung, mit der ein Hauptvorkämpfer des Sozialismus, Fr. Engels, sein Buch über den Ursprung der Familie, des Privateigentums und des Staates abschließt: „Demokratie in der Verwaltung, Brüderlichkeit in der Gesellschaft, Gleichheit der Rechte, allgemeine Erziehung werden die nächste höhere Stufe der Gesellschaft einweihen, zu der Erfahrung, Vernunft und Wissenschaft stetig hinarbeiten. Sie wird eine Wiederbelebung sein — aber in höherer Form — der Freiheit, Gleichheit und Brüderlichkeit der alten Gentes" — d. h. der Familienverbände der Vorzeit, deren Gemeinschaftsleben den „Kampf um die Erde", also die Entstehung einer „sozialen Frage", noch ausgeschlossen haben soll. „An der Wiege der Menschheit" — erklärt die sozialdemokratische „Geschichte des Sozialismus"[2] — „stand der Kommunismus, und er ist noch

[1] Deutsch v. Eichhoff und Kautsky: „Die Urgesellschaft", 1891.
[2] Bd. 1, 1895, S. 3.

bis zu unserer Zeit die gesellschaftliche Grundlage der meisten Völker des Erdballs (auch der Griechen) gewesen." — Die Geschichte des klassischen Altertums soll daher nach dieser Theorie „schließlich nichts anderes" sein, als „die Geschichte der Verdrängung des Kommunismus durch das Privateigentum"![1]) Nun ist ja allerdings soviel sicher, daß gewisse primitive Formen des Wirtschaftslebens, wie die überwiegende Weidewirtschaft, naturgemäß mit Gemeinbesitz am Boden und mit Gemeinwirtschaft verbunden sind. Da der Boden nur eine bestimmte Zahl Vieh im Sommer und Winter ernähren kann und allzu große Herden nicht gemeinschaftlich zusammengehen können, müssen Weidereviere gebildet werden, deren Grenzen nicht überschritten werden dürfen. Demnach zerfallen auch die Besitzer der Herden in Gruppen, und diese Gruppierung vollzieht sich bei dem geschlossenen Familienleben der Hirtenvölker naturgemäß nach Familien und Sippen. Diese Gruppen betrachten das besetzte Gebiet als ihr gemeinsames Eigentum, solange nicht etwa — wie es anfänglich öfters geschieht — die verschiedenen Weidereviere innerhalb des ganzen Stammes in wechselnde Benutzung genommen werden und demgemäß der Stamm als Träger des Eigentums am gesamten Stammesgebiet erscheint. Jedenfalls ist hier der Grund und Boden immer ungeteiltes Gemeingut und die Bestellung einzelner Stücke kann höchstens einen vorübergehenden Besitz für die Dauer des Getreidebaus begründen. Die natürlichen Bedingungen dieses Wirtschaftssystems verbieten es, daß der einzelne einen Teil des Bodens als dauerndes und ausschließliches Eigen in Anspruch nehme. Schon wegen des unvermeidlichen Wechsels der Sommer- und Winterweide, welche die Gesamtheit nötigt, die verschiedenen Strecken des Gebietes in fester, der Jahreszeit angepaßter Ordnung zu beziehen,[2]) und wegen der ganzen Art und Weise der Bodenbestellung, wie sie eine wilde,

[1]) So Kautsky in der „Neuen Zeit" Bd. 3 S. 487.

[2]) Vgl. über die in Hellas zu allen Zeiten üblich gebliebenen, durch die verschiedenen Vegetationsregionen bestimmten Wanderungen der Herden Neumann-Partsch, Physikalische Geographie von Griechenland S. 404.

die gesamte anbaufähige Fläche im Wechsel von Saat und Weide durchziehende Feldgraswirtschaft mit sich brachte, konnte man dieses System nicht durch das Belieben der Individualwirtschaft und das willkürliche Umsichgreifen des Privateigentums durchbrechen lassen.[1]) Dazu kommen die äußeren Schwierigkeiten, mit denen der Mensch unter solchen Verhältnissen zu kämpfen hat. Gegenüber den Gefahren, die hier von der Natur für die kostbarste Habe, den Viehstand, und von feindlicher Gewalt für Existenz und Freiheit drohen, können Hirtenvölker die Sicherheit ihres Daseins nur in der Vereinigung der einzelnen zu einer streng organisierten Gemeinschaft finden, die sich bei der Geschlossenheit des Familienlebens und dem patriarchalischen Zuschnitt des ganzen Daseins überhaupt in der Regel mit einer mehr oder minder kommunistischen Wirtschaft verbindet. Gemeinsame Verteidigung, gemeinsame Befahrung der Sommer- und Winterweiden, meist auch kommunistischer Erwerb für die Genossenschaft, kommunistische Leitung durch das Geschlechtsoberhaupt oder den Stammeshäuptling sind charakteristische Züge dieses Wirtschaftssystems.

Allein wer kann sagen, daß die Hellenen noch nach ihrer Besiedlung der Balkanhalbinsel an einer derartigen Weidewirtschaft festgehalten haben? Die Kenntnis des Ackerbaues reichte bei ihnen bis in die indogermanische Urzeit zurück, und es ist daher immerhin fraglich, ob das Bedürfnis des Bauern, einen engeren Bund mit der von ihm urbar gemachten Scholle einzugehen, noch *nach* der Okkupation der südlichen Balkanhalbinsel bei ihnen so wenig entwickelt war, daß sie das Prinzip der Gemeinwirtschaft noch längere Zeit auch für den Ackerbau beibehielten und die als Gesamtbesitz besiedelte Ackerflur auch ferner noch gemeinsam bestellten, bezw. dem einzelnen nur ein vorübergehendes — periodisch neu geregeltes — Nutzungsrecht gewährten, aus dem sich dann erst all-

[1]) Vgl. zur Charakteristik dieses Systems Middendorff, Einblicke in das Ferghanatal, Memoiren der Petersburger Akademie 1881 S. 457 ff., und Meitzen, Die Individualwirtschaft der Germanen usw., Jbb. f. Nationalökon. 1883 S. 11 f.

mählich mit den steigenden Anforderungen an die Intensität des Anbaues und dem zunehmenden Streben nach individueller Erwerbsselbständigkeit das Sondereigentum herausgebildet hätte.

Eine sichere Antwort auf diese Frage kann nur derjenige für möglich halten, der auf Grund der obengenannten, an Morgan anknüpfenden Sozialtheorie aus den bei anderen Völkern nachgewiesenen agrarkommunistischen Einrichtungen ohne weiteres den Schluß ziehen zu dürfen glaubt, daß der Kollektivbesitz von Grund und Boden auch für die Zeiten völliger Seßhaftigkeit „als eine urgeschichtliche Erscheinung von allgemeiner Geltung anzusehen ist,“ [1]) oder — wie ein anderer Vertreter derselben Richtung sich ausdrückt [2]) — daß wir darin eine „notwendige Entwicklungsphase der Gesellschaft und eine Art von Universalgesetz erblicken müssen, das in der Bewegung der Grundeigentumsformen waltet“. Allein dieses angebliche Gesetz hat sich vor der nüchternen historischen Kritik als völlig illusorisch erwiesen.[3]) Es beruht auf einer unzulässigen Verallgemeinerung, wie sie sich ja bei einer einseitigen Anwendung des vergleichenden Verfahrens so leicht einstellt. Man vergegenwärtige sich nur einmal die Verschiedenartigkeit der Erscheinungen, die hier für die Vergleichung zu Gebote stehen: die germanische Feldgemeinschaft, die Agrarverfassung der indischen Dorfgemeinde, den Gemeindekommunismus des russischen Mir, den Familienkommunismus der südslavischen Hausgemeinschaft (der Zadruga), den Stammkommunismus der keltisch-irischen Clanverfassung u. dgl. m.! Wie kann man da hoffen, aus der Fülle

[1]) Maine, Lectures on the early history of Institutions S. 1.

[2]) Laveleye, De la propriété et des ses formes primitives[4], 1891, S. 2. (Vgl. dazu die deutsche Bearbeitung von Bücher unter dem Titel „Das Ureigentum“.) Auch nach L. Stein, Die soziale Frage im Lichte der Philosophie, 1897, S. 92 ist „die Urform des Eigentums eine kommunistische“.

[3]) Siehe R. Hildebrand, Recht und Sitte auf den verschiedenen wirtschaftlichen Kulturstufen, 1896, und v. Below, Das kurze Leben einer vielgenannten Theorie (über die Lehre vom „Ureigentum“). Beil. z. Allgem. Ztg. 1903 S. 81. Dazu Rachfahl, Zur Gesch. des Grundeigentums, Jbb. f. Nationalökon. Bd. 74 S. 2 ff.

dieser eigenartigen sozialen Gebilde eine bei allen indogermanischen Völkern nach ihrer Seßhaftwerdung gleichmäßig auftretende Urform der Eigentumsordnung erschließen zu können?[1])

Dazu kommt, daß die neuesten Ergebnisse der Völkerkunde geradezu gegen das genannte „Gesetz" sprechen. „Wenn wir" — sagt Ratzel in seiner politischen Geographie[2]) — „die Fälle betrachten, in denen das Gemeineigentum am Boden heute vorkommt, so finden wir zunächst, daß es mit allen Kulturstufen verbunden sein kann, die wir überhaupt kennen, daß es z. B. in Melanesien auf demselben engen Raum und in derselben Völkergruppe mit anderen Besitzesformen auftritt und daß es am wenigsten dort vorkommt, wo die Zustände noch am meisten den Eindruck der Ursprünglichen machen."[3]) Und weiter bemerkt derselbe Ethnograph, daß „nicht einmal das angeblich allgemeine Assoziationsbedürfnis des Menschen in der „Urzeit" das „Ureigentum" nötig machte, wie denn auch die größten und mächtigsten Ackerbaukolonien der neueren Zeit sich auf dem Einzelbesitz aufgebaut und jenen Schutzbedürfnissen vortrefflich durch ihre einfachen Staatseinrichtungen genügt haben". Die moderne Anthropogeographie weist daher sozialgeschichtliche Konstruktionen wie die Morgans und

[1]) Wozu der weitere erschwerende Umstand kommt, daß diese kommunistischen Wirtschaftsformen zum Teil gar nicht alt, sondern — wenigstens in ihrer jetzigen Gestalt — das Ergebnis späteren staatlichen und fiskalischen Zwanges sind. Auch wenn wir mit O. Schrader, Sprachvergleichung und Urgeschichte 3. Aufl. S. 358 annehmen wollten, daß z. B. im russischen Mir, wie in der südslavischen Zadruga „alte und neue Elemente sich mischen", wo ist das Kriterium für die Scheidung des Ursprünglichen von dem später Gewordenen?

[2]) S. 49.

[3]) Wie völlig verwerflich jedes Schematisieren auf diesem Gebiete ist, zeigen die überraschenden Ergebnisse der neuesten Untersuchungen über das Agrareigentum primitiver Völker, welche Schurtz, Die Anfänge des Landbesitzes, Ztschr. f. Sozialwissenschaft 1900 S. 245 ff. u. 352 ff. zusammengestellt hat. Er weist z. B. darauf hin, daß sich schon bei manchen reinen Jäger- und Sammelvölkern entschieden Anfänge von Privatgrundbesitz zeigen, während bei andern keine Spur davon nachweisbar ist.

Laveleyes grundsätzlich zurück. Sie hat erkannt, daß Morgan sich niemals klar darüber war, wie tief die heutige Menschheit in die Vergangenheit zurückreicht, so daß seine grundlegende Voraussetzung, wonach in der gegenwärtigen Menschheit alle überhaupt jemals dagewesenen Stufen der Entwicklung vertreten sein sollen, völlig in der Luft schwebt. Und dasselbe gilt für seine Hypothese, daß die Menschheit „überall so ziemlich denselben Weg durchlaufen habe". So einfach liegen die großen entwicklungsgeschichtlichen Probleme der Menschheit doch nicht, daß man mit Morgan nur eine einzige Entwicklungsreihe zu konstruieren braucht, die dann ohne weiteres auf alle Völkerzweige der Erde anwendbar sein soll.[1]) Hat sich das alte, scheinbar absolut feststehende Schema von den aufeinanderfolgenden Kulturstufen der Jagd, des Nomadismus und des Ackerbaues nicht als unhistorisch erwiesen? Und kann das Schicksal des analogen Schemas von den Grundeigentumsformen ein anderes sein?[2]) Ein solches Entwicklungsschema mag durch seine Einfachheit dem in der sozialistischen „Wissenschaft" so verbreiteten schablonenhaften Denken einleuchten oder einseitig spekulativ gerichtete Köpfe[3]) bestechen, für die nüchterne historische Forschung, die nicht gewohnt ist, den unendlichen Reichtum der Menschengeschichte in das Prokrustesbett schematischer Klassifikationen zu zwängen, ist die ganze Anschauungsweise unbrauchbar.

Wir müssen daher auch jetzt noch grundsätzlich daran festhalten, daß für das einzelne seßhaft gewordene Volk der agrarische Kommunismus als erste Entwicklungsphase seines Wirtschaftslebens

[1]) Ratzel S. 71. Vgl. auch zur Kritik Morgans Ziegler, Die Naturwissenschaft und die sozialdemokratische Theorie, 1893, S. 59 ff.

[2]) Auch Zenker, Natürliche Entwicklungsgeschichte der Gesellschaft S. 192 f., bemerkt mit Recht, daß alle Versuche, eine solche „empirische Formenlehre" herzustellen, gescheitert sind.

[3]) Wie L. Stein, der ganz im Banne dieser Anschauungsweise steht und mir „übergroße Skepsis" vorwirft. Nur wer die ethnologische Forschung so völlig ignoriert, wie Stein, kann behaupten, daß „nach dem heutigen Standpunkt die Tatsache feststeht, daß wir fast (also doch nur fast!) überall das Kollektiveigentum als Urform des Besitzes antreffen" (a. a. O. S. 193).

nur dann mit einiger Sicherheit angenommen werden kann, wenn sich Spuren desselben in der echten Überlieferung oder in Recht und Wirtschaft der geschichtlichen Zeit vorfinden. Allgemeine volkswirtschaftliche Gründe, geschichtliche Analogien oder die „psychologische Wahrscheinlichkeit", wie sie z. B. Meitzen für den kommunistischen Charakter der ältesten Agrarverfassung geltend gemacht hat, können wohl zur Bestätigung dessen dienen, was etwa aus solchen Spuren durch Rückschlüsse zu erkennen ist, entbehren aber für sich der nötigen Beweiskraft.

Nun sagt man freilich: Die Besiedlung des Landes ist in genossenschaftlicher Weise erfolgt. Sie war nicht Sache des einzelnen, sondern der als Gemeinschaften für alle Lebenszwecke vorausgesetzten Familienverbände: der Sippen oder Geschlechter (*γένη*). Und man schließt daraus, daß die griechische Ansiedlungsgemeinde, das Dorf (die *κώμη*), regelmäßig die Niederlassung eines Geschlechtes darstellte, d. h. mit der Geschlechtsgenossenschaft zusammenfiel und daher ursprünglich auch nach rein familienrechtlichen Prinzipien organisiert war. So hat kein Geringerer als Mommsen aus dieser auch von ihm vorausgesetzten Identität von Geschlechtsgenossenschaft und Gemeinde mit Sicherheit schließen zu dürfen geglaubt, daß die hellenische, wie die italische Dorfmark überall in ältester Zeit „gleichsam als Hausmark", d. h. nach einem System strengster Feldgemeinschaft bewirtschaftet wurde, als deren wesentliche Züge er Gemeinsamkeit des Besitzes, gemeinsame Bestellung des Ackerlandes und Verteilung des gemeinsam erzeugten Ertrages unter die einzelnen dem Geschlechte angehörigen Häuser annimmt.[1])

Wie steht es aber mit den Voraussetzungen dieses Glaubens an einen idyllischen Sippenkommunismus der Vorzeit? Was können wir auch nur mit einiger Wahrscheinlichkeit von dem Verhältnis zwischen Sippenverfassung und Agrarwirtschaft der Urzeit sagen? Als ob die Besiedlung des Landes überhaupt nur sippen-

[1]) Röm. Gesch. Bd. 1[8] S. 36 u. 182.

weise, d. h. durch die von patriarchalischen Oberhäuptern autokratisch beherrschte Großfamilie erfolgt sein könnte und nicht ebensogut durch Genossenschaften von Einzelfamilien, d. h. durch Verbände gleichstehender freier Männer![1]) Wenn in Attika mehrere Gemeinden (Demen) den Namen von Geschlechtern trugen oder Namen mit patronymischen Endungen, die auch wohl meist von Geschlechtern stammten, wenn es ferner attische Geschlechter gab, die lokale Namen führten, so folgt daraus keineswegs mit zwingender Notwendigkeit, daß wir hier alte Geschlechtsdörfer vor uns haben, daß hier Ansiedlungsgemeinde und Geschlechtsgenossenschaft zusammenfielen, wie es die Theorie von dem Agrarkommunismus der Urzeit immer wieder behauptet.[2]) Sind doch diese „Geschlechter" allem Anscheine nach überhaupt niemals eine allgemeine Organisationsform des ganzen Volkes gewesen, sondern Verbände des Adels. Wenn aber selbst diese Stütze der Theorie zusammenbricht, wie könnte man sich da mit v. Wilamowitz dem Wahne hingeben, daß in Attika „alles auf eine späte Entstehung des Privateigentums an Grund und Boden hindeutet"?[3]) Oder sollen wir sogar die Speisung im Prytaneion als „letztes Überlebsel des Urkommunismus" ansehen?[4])

Ein für unsere Frage bedeutsames „Überlebsel" der Vorzeit besitzen wir ja an der Bezeichnung der im erblichen Privateigentum befindlichen Grundstücke als „Lose" (κλῆροι); und man hat aus dieser Bezeichnung auf eine Zeit zurückgeschlossen, in der — wie

[1]) Wie dies z. B. Max Weber, Die römische Agrargeschichte in ihrer Bedeutung für das Staats- und Privatrecht, 1891, S. 50 und E. Meyer, Gesch. d. Altert. II S. 518 ohne weiteres für die Italiker annehmen.

[2]) Wie Swoboda, Beiträge zur attischen Rechtsgeschichte (aus der Zeitschr. der Savignystiftung Bd. 26), 1905, S. 241, mit Recht bemerkt, können die betreffenden Ortschaften auch nach einer Familie benannt sein, die den größten Teil der Feldflur besaß und den Kern eines Geschlechtes bildete, das im Laufe der Zeit aus ihr erwuchs.

[3]) Aristoteles und Athen II 47.

[4]) Wie L. Stein a. a. O. S. 181. Als ob die Staatstafel im Prytaneion etwas anderes wäre, als der Ersatz für die alte königliche Tafel!

man meint — die Gemeinde noch Gesamtbesitzerin der Flur war und in periodischer Wiederkehr jedem Gemeindegenossen, später vermutlich wenigstens jeder neuentstehenden Familie ein Stück Land durch das Los zuwies.[1]) Allein auch dieses Zeugnis ist leider ein mehrdeutiges! Es beweist wohl, daß einmal in der Vorzeit eine Aufteilung des gemeinsamen Grund und Bodens durch das Los stattfand. Aber ob diese Verlosung periodisch wiederholt wurde oder ob sie nur ein einmaliger Akt war, der sofort privates Eigentum an den zugelosten Grundstücken schuf, das bleibt durchaus zweifelhaft.

Nun kennt allerdings das ältere griechische Recht eine gewisse Gebundenheit des privaten Grundeigentums, welche der Verfügungsfreiheit des einzelnen über die Erb- und Stammgüter zugunsten der Familie mehr oder minder weitgehende Schranken auferlegte; und man hat denn auch nicht gezögert, diese Erscheinung als Überrest eines ursprünglichen agrarischen Gemeindekommunismus, eines genossenschaftlichen Gesamteigentums des Geschlechtsverbandes zu erklären. Allein es findet sich auch hier nirgends ein sicherer Anhaltspunkt dafür, daß die Quelle dieser Gebundenheit in einem Gesamteigentum der Sippe zu suchen sei. Soweit wir die vermögensrechtlichen Wirkungen der Verwandtschaft im griechischen Recht festzustellen vermögen, sehen wir sie aus den Rechtsverhältnissen des Hauses, nicht aus der Verfassung des Geschlechtsverbandes hervorgehen. Um das griechische Erbrecht mit der nötigen Sicherheit aus einem Gesamtbesitz des Geschlechtes ableiten zu können, müßten sich doch wenigstens Spuren eines ehemaligen Erbrechtes des ganzen Geschlechtes finden,[2]) obgleich selbst das für sich allein

[1]) E. Meyer, Gesch. des Altert. II 297.

[2]) Man könnte eine solche Spur vielleicht in dem Stadtrecht von Gortyn finden wollen, wo bekanntlich den Genossen des Stammesverbands (der Phyle) nach den Verwandten ein gewisses Recht auf die Hand von Erbtöchtern eingeräumt wird (VIII § 8 ff.). Allein der Einwand wird dadurch hinfällig, daß dieses Heiratsrecht nach der ursprünglichen Idee der Institution keineswegs als ein selbstnütziges vermögensrechtliches Recht erscheint, sondern diesen

die Frage noch nicht entscheiden würde. Denn wie das Privateigentum mit einer Familien- oder Geschlechtsanwartschaft sehr wohl vereinbar ist, so braucht auch diese letztere selbst keineswegs notwendig aus einem gentilizischen Gemeineigentum hervorzugehen, kann sogar unter Umständen Folge einer ziemlich späten Rechtsentwicklung sein.[1])

Ähnliches gilt auch für das Zustimmungs- und Näherrecht der Gemeindegenossen bei Veräußerungen, von dem man im griechischen Recht Spuren gefunden haben will und das man ebenfalls mit Unrecht als Beweis für die frühere Existenz der Feldgemeinschaft und des Kollektivbesitzes am Grund und Boden geltend gemacht hat.[2]) Denn wenn das Recht den Gemeindegenossen die Befugnis einräumte, die Auslieferung einer Hufe an einen ihnen unwillkommenen Fremden zu verhindern, so würde sich das bei dem ganzen Charakter des Gemeindeverbandes zur Genüge aus Gesichtspunkten erklären, die von dem Agrarrecht gänzlich unabhängig sind.[3])

---

Charakter erst auf einer späten Stufe der Rechtsentwicklung angenommen hat. Vgl. Zitelmann, „Juristische Erläuterungen" zum Stadtrecht von Gortyn, Rhein. Mus. 1885 Ergänz.H. S. 150 f., und Simon, Zur zweiten Hälfte der Inschrift von Gortyn, Wiener Studien 1887 S. 8.

[1]) Das gilt selbst für die Familienanwartschaft, wie Beseler in der „Lehre von den Erbverträgen" nachgewiesen hat (S. 48 ff.). Gegen die Hypothesen von M. Wilbrandt (Die politische und soziale Bedeutung der attischen Geschlechter vor Solon, Philologus Suppl.Bd. VII, 1899, S. 133 ff.), nach dem bis auf Solon alles Bodeneigentum in Attika Geschlechtseigentum gewesen sein soll, das weder veräußert, noch testamentarisch vermacht, noch mit Hypotheken belastet werden konnte, an dem also der einzelne nur ein Nutzungsrecht gehabt hätte, vgl. Swoboda a. a. O. S. 236 ff.

[2]) So bes. Viollet, Le charactère collectif des premières propriétés immobilières in der Bibliothèque de l'école des Chartes 1872 (XXXIII) S. 465 ff. und nach ihm Laveleye a. a. O. S. 381.

[3]) Vgl. die treffende Bemerkung, die Heusler mit Bezug auf die deutsche Markgenossenschaft gegen Sohm (Die d. Genossenschaft) gemacht hat. „Wohl haben die Genossen, wenn einer die Hufe an einen Ausmärker verkaufen will, ein Zugrecht resp. Widerspruchsrecht (L. Sal. tit. IV 5). Aber dasselbe entspringt keiner Vermögensgemeinschaft, sondern dem Band der per-

Übrigens ist uns nicht einmal von diesem Institut des Nachbarrechts selbst etwas Sicheres bekannt. Wir wissen nur, daß es in Hellas vielfach Sitte war, bei der Veräußerung von Grundstücken die Nachbarn als Zeugen oder Bürgen teilnehmen zu lassen, und daß dieselben bei dieser Gelegenheit da und dort, wie z. B. in Thurii, eine kleine Münze erhielten, „μνήμης ἕνεκα καὶ μαρτυρίας", wie Theophrast hinzufügt.[1]) Von einem Nachbarrecht ist dabei nirgends die Rede, und es ist völlig ungerechtfertigt, wenn Laveleye diese Sitte mit einem angeblichen Einspruchsrecht der Gemeindegenossen in Verbindung bringt und die Vermutung aufstellt, daß die Münze als der Preis für ihre Einwilligung oder als Anerkennung eines gewissen Miteigentumsrechts zu betrachten sei. Die Beteiligung der Nachbarn hat hier offenbar von vornherein keine andere Bedeutung gehabt, als die, die wünschenswerte Öffentlichkeit des Übertragungsaktes im Interesse seiner Rechtsgültigkeit und zugunsten Beteiligter und Einspruchsberechtigter zu wahren. — Wer wollte überhaupt in Institutionen, die sich selbst in einer Kolonialgemeinde des perikleischen Athens finden, einen Anhaltspunkt für die Beurteilung der primitiven Agrarverfassung der Urzeit suchen!

## Zweiter Abschnitt.

## Die Hauskommunion und die Frage der Feldgemeinschaft bei Homer.

Mit größerem Rechte könnte man für die Theorie vom „Urkommunismus" verwerten die Schilderungen patriarchalischen Familienlebens, denen wir im homerischen Epos begegnen. Welcher Leser der Ilias erinnert sich nicht mit Vergnügen der Erzählung von dem patriarchalischen Haushalt am Hofe des greisen Troer-

sönlichen Zusammengehörigkeit, wie es auch innerhalb der Sippe ohne Vermögensgemeinschaft zur Erbfolge geführt hat." Göttinger Gel.Anz. 1889 S. 322.

[1]) *Περὶ ἀγραφίων* bei Stob. Serm. XLIV 22.

fürsten, der fast die ganze Nachkommenschaft desselben in einer gemeinschaftlichen Wirtschaft vereinigt?[1])

— im Innern (des schönen Palastes)
Waren von glänzendem Stein fünfmal zehn Zimmer erbauet,
Eins ganz dicht an dem andern, und Priamos' Söhne, des Herrschers,
Ruhten darinnen mit ihren vermählten Frau'n auf dem Lager.
Dann auch waren im Innern des Hofs an der anderen Seite
Zwölf umdachte Gemächer von glänzendem Stein für die Töchter;
Eines dem anderen nah, und es ruheten drinnen des Königs
Priamos Schwiegersöhne vereint mit den würdigen Frauen.[2])

Es kann wohl kaum einem Zweifel unterliegen, daß dem Dichter bei dieser Schilderung wirkliche Tatsachen alten Familienrechtes und alter Familiensitte vorgeschwebt hatten. Stimmen doch die wichtigsten Züge der Darstellung mit einer Institution überein, die wir bei den verschiedensten Völkern nachweisen können und die bei den Südslaven vielfach bis in die Neuzeit ein wesentliches Element der Agrarverfassung gebildet hat. Der Hof des Priamos ist unverkennbar ein Abbild der sogen. Hausgemeinschaften, d. h. Vereinigungen von Abkömmlingen desselben Stammvaters, Blutsverwandten zweiten bis dritten Grades, welche in demselben Gehöfte wohnen, Grund und Boden gemeinschaftlich besitzen und von dem Ertrag gemeinsamer Arbeit gemeinsam leben.[3])

Aber der vereinzelte Lichtstrahl, der mit dieser Erkenntnis auf die gesellschaftlichen Zustände von Althellas fällt, vermag leider das Dunkel nicht zu erhellen. Wir wissen nicht einmal, ob das homerische Bild der Hausgemeinschaft der Niederschlag von Erinnerungen an

---

[1]) VI 243 ff.

[2]) Vgl. auch die Schilderung des Hauses Nestors in der Odyssee, bes. III 413.

[3]) Vgl. z. B. die Schilderung der südslavischen Zadruga, Zudrina usw. bei Kraus, Sitte und Brauch der Südslaven S. 64 ff., über die communautés de familles im mittelalterlichen Frankreich, die joint family in Indien Laveleye S. 487 ff., S. 365 ff., über die Hausgemeinschaften der Kelten Seebohm, Die englische Dorfgemeinde usw. S. 126 ff. (deutsche Übersetzung von Bunsen).

eine kommunistische Familienordnung der Vorzeit ist oder ob es im Hinblick auf den Volksbrauch der eigenen Zeit der Sänger entstand. Die Hausgemeinschaft muß also hier gar nicht einmal mit Notwendigkeit als ein primitives Institut angesehen werden. Sie kann wohl dadurch entstanden sein, daß gleich bei der ursprünglichen Aufteilung des Landes die Ackerlose nicht unter die einzelnen, sondern unter die in Hausgemeinschaft zusammenlebenden Familien verteilt wurden. Allein daneben bleibt doch immer die Möglichkeit eines sekundären Ursprunges bestehen, d. h. die Hausgemeinschaft kann auch dadurch entstanden sein, daß bei der Aufteilung jedem anteilberechtigten Genossen eine wirtschaftliche Einheit, eine Hufe als Anteil an der gemeinen Feldflur überwiesen wurde, daß diese Einheiten aber von Anfang an als unteilbar galten, und daher bei wachsender Bevölkerung zuletzt mehrere Familien zusammen eine Hufe bewirtschafteten.

So war es z. B. in Sparta infolge der Unveräußerlichkeit und Unteilbarkeit des κλῆρος (des Erbgutes) eine nicht ungewöhnliche Erscheinung, daß mehrere Brüder im gemeinschaftlichen Besitz des Familiengutes zusammenhausten.[1]) In der Tat finden wir die Hausgemeinschaft vielfach gerade in Ländern mit älterer Kultur,[2])

[1]) Polybios XII 6.

[2]) Z. B. in Rom, vgl. Plutarch Aemilius Paullus c. 5, Crassus c. 1. Auch in Attika scheint sie noch im 4. Jahrhundert trotz der freien Teilbarkeit des Grundbesitzes nicht ganz selten gewesen zu sein. Vgl. Jevons, King and Custom (Journal of philology XVI 102 ff.), dessen Vorstellungen über die Verbreitung der Hausgemeinschaft im spätern Hellas allerdings stark übertrieben sind. Er nimmt vielfach fälschlich Hausgemeinschaft an, wo nur Vermögensgemeinschaft bezeugt ist. Siehe z. B. Demosthenes Leochar. p. 1083 § 10 und § 18. Ebenso verkehrt ist es, wenn englische Forscher Hausgemeinschaften da sehen, wo es sich unzweifelhaft nur um die engere Familie handelt. So hat z. B. Ridgeway a. a. O., The Homeric landsystem (Journal of hellenic studies VI 319) daraus, daß Charondas die Familiengenossen als ὁμοσίτιοι, Epimenides als ὁμόκαποι bezeichnet (Aristot. Pol. I 1, 6. 1252b) den Schluß gezogen, die beiden hätten das Institut der Hausgemeinschaft im Auge gehabt. Als ob nicht schon die einfache Familie aus „Speise-" und „Hufe-" (oder Herd-?)Genossen bestände!

weil hier eben infolge der Verdichtung der Bevölkerung der Zwang zum Zusammenwohnen mehrerer Familien auf einer Hufe sich mit ganz besonderer Stärke geltend machen mußte, solange man sich nicht zur Naturalteilung entschließen konnte.[1])

Aber selbst wenn es sicher wäre, daß schon die älteste hellenische Gemeinde nicht einen Verband von Einzelfamilien, sondern von kommunistischen Hausgemeinschaften darstellte, so würde damit für die Erkenntnis der Gemeindeverfassung, der agrarischen Gemeindeordnung nichts gewonnen sein. Es würde daraus noch lange nicht folgen, daß der für die Hausgemeinschaft charakteristische Familienkommunismus im Besitz und Arbeitsertrag ursprünglich auch das beherrschende Prinzip der Agrargemeinde war, d. h. daß die gesamte Feldmark anfänglich als Gemeingut bewirtschaftet wurde, dessen gemeinsam erarbeiteter Ertrag nach Familiengruppen zur Verteilung kam. Im Gegenteil würde gerade die Existenz der Hausgemeinschaft innerhalb der Dorfgemeinschaft eher dafür sprechen, daß die Gemeinde von Anfang an der Sonderwirtschaft kleinerer wirtschaftlicher Einheiten innerhalb des allgemeinen genossenschaftlichen Verbandes einen gewissen Spielraum ließ; eine Sonderwirtschaft, die ja selbst mit einem Gesamteigentum der Gemeinde vereinbar war, wenn man nur die unter die Hausgemeinschaften verteilte Feldflur periodisch neu verloste.

Nur unter *einer* Voraussetzung ließen sich für die Annahme, daß die kommunistische Agrargemeinde eine *notwendige* Durchgangsphase der sozialen Entwicklung der Hellenen gebildet habe, genügende Wahrscheinlichkeitsmomente gewinnen, wenn nämlich die auch von neueren Gelehrten[2]) vielfach geteilte Ansicht des Aristoteles

[1]) Vgl. die treffende Bemerkung Nasses (Göttinger Gel.Anz. 1881 S. 275) über die Verbreitung der Hausgemeinschaft im Mittelalter, wo dieselbe z. B. in dem länger kultivierten und dichter bevölkerten Frankreich viel häufiger war als in Deutschland mit seinem Überfluß an unbebautem und unbesiedeltem Land. Vgl. auch den Familienkommunismus der großen Hausgemeinschaften in den italienischen Städten des Mittelalters.

[2]) z. B. von Jevons a. a. O. S. 94.

berechtigt wäre, daß die hellenische Dorfgemeinde (κώμη) sich überall erst aus dem Hause entwickelt habe, gewissermaßen als Kolonie des Hauses entstanden sei.[1])

An sich wäre eine solche Entstehung des Dorfes ja keineswegs undenkbar. Der Geschichtschreiber der Slaven z. B. hat uns einen derartigen Prozeß sehr anschaulich geschildert.[2]) Nach ihm baute der alte Böhme sein Haus inmitten der ihm eigentümlich gehörenden Grundstücke (dědiny). „Seine Nachkommen bewirtschafteten das väterliche Erbe oft mehrere Generationen hindurch gemeinschaftlich und ungeteilt. Faßte das Haus ihre vermehrte Zahl nicht länger, so wurden in dessen Nähe andere Häuser angebaut und so entstanden die ältesten Slavendörfer des Landes." — Hätte die hellenische Dorfgemeinde dieselbe Entstehungsgeschichte gehabt, so würden wir allerdings mit höchster Wahrscheinlichkeit sagen können, daß man, solange das patriarchalische Gemeingefühl sich stark erhielt, auch für das zum Dorf erweiterte Haus an den Lebensnormen der Hausgemeinschaft festgehalten haben wird. Angesichts der großen Beharrlichkeit der agrarischen Zustände in Zeiten reiner Naturalwirtschaft würde man wohl kaum irre gehen, wenn man annähme, daß das auf ursprünglichem Familiengut entstandene Geschlechtsdorf noch lange nicht nur Trägerin des Grundeigentums, sondern zugleich eine geschlossene wirtschaftliche Einheit blieb, die gemeinsame Dorfflur gemeinsam bewirtschaftete. Sehen wir doch z. B. bei den Südslaven selbst in neuerer Zeit, wo die Tendenz zur völligen Auflösung des Verbandes der Hausgemeinschaft sehr stark hervortritt, die Teilung noch häufig in der Form sich vollziehen, daß zwar das gemeinsame Zusammenwohnen aufhört und die einzelnen Familien in eigenen Gehöften jede für sich wirtschaften, daß jedoch die Grundstücke auch weiterhin gemeinschaftlich bebaut werden.[3]) —

[1]) Pol. I, 1, 7. 1252b. μάλιστα δ' ἔοικε κατὰ φύσιν ἡ κώμη ἀποικία οἰκίας εἶναι.

[2]) Palacky, Geschichte von Böhmen I S. 168.

[3]) Krauß a. a. O. S. 114.

Der Versuch, auf diesem Wege von der Tatsache der Hausgemeinschaft aus zu der vermuteten kommunistischen Struktur der Dorfgemeinschaft zu gelangen, muß nun aber leider als ein aussichtsloser bezeichnet werden. Die Annahme, von der er ausgeht, daß die Hellenen ihr Land in Einzelhöfen und nicht nach dem Dorfsystem besiedelt hätten, steht im Widerspruch mit den Ergebnissen zahlreicher Untersuchungen über die Geschichte der beiden Systeme, die zur Genüge gezeigt haben, daß bei den indogermanischen Völkern die weitaus überwiegende primitive Art der Ansiedlung das Dorfsystem gewesen ist und die Niederlassung nach Einzelhöfen als primitive Siedlungsform in der Regel nur da auftrat, wo die natürlichen Produktionsbedingungen die gesellschaftliche Niederlassung erschwerten oder wo besondere Stammesneigungen derselben entgegenstanden.[1]) Daher wird man auch vom Standpunkt moderner wirtschaftsgeschichtlicher Erkenntnis an der Anschauung des Thukydides festhalten müssen, daß das Dorf von Anfang an die vorherrschende Form des Wohnens und Wirtschaftens in Hellas gewesen ist (*κατὰ κώμας — τῷ παλαιῷ τῆς Ἑλλάδας τρόπῳ* I 10). In der Tat ist gerade für die ländlichen Gebirgskantone des Nordwestens, in deren Zuständen sich nach dem Urteil des Thukydides das Bild der hellenischen Vorzeit am getreuesten widerspiegelte, für Lokris, Ätolien, Akarnanien das Dorfsystem als regelmäßige Siedlungsform ausdrücklich bezeugt.[2]) —

Setzen wir übrigens einmal den Fall, die Hausgemeinschaft des homerischen Priamos sei ein Überlebsel einer kommunistischen

---

[1]) Vgl. meine Ausführungen gegen die der aristotelischen Ansicht entsprechende Mommsensche Auffassung von der Entstehung des italischen Geschlechtsdorfes; Anfänge Roms S. 52 ff. Dazu Geiger über die Niederlassungen des Awestavolkes: Ostiranische Kultur im Altertum S. 407 ff., Kraus über die Südslaven a. a. O. S. 23.

[2]) Thuk. I 4, 3 und III 94, 3. Vgl. auch über die Allgemeinheit des Dorfsystems im heutigen Griechenland Philippson, Über Besiedlung und Verkehr in Morea (Verhandlungen der Gesellschaft für Erdkunde zu Berlin 1888 S. 450).

Sippenverfassung der Urzeit; was ist damit für die sozialphilosophische Romantik des modernen Sozialismus gewonnen? Die sentimentale Idylle von der „Freiheit und Gleichheit" der alten Sippen wäre trotz dieses Kommunismus ein Phantom. Denn die Geschlechtsgenossenschaft war ja, wie wir bereits sahen,[1]) keineswegs ein demokratischer Verband, sondern von patriarchalischen Oberhäuptern mehr oder minder autokratisch beherrscht. Wo bleibt da die „Gleichheit der Rechte" und die „Demokratie in der Verwaltung"? Und was die wirtschaftliche Gleichheit betrifft, so konnte sie wohl zwischen den Genossen der Sippe bestehen, aber die Besitzesunterschiede zwischen den Sippen selbst konnten sehr beträchtlich sein.[2]) Finden wir doch auch bei den Germanen schon in dem primitiven Stadium, welches Cäsar schildert, den Gegensatz von „Mächtigeren und Geringeren" (potentiores — humiliores), keine allgemeine ursprüngliche Gleichheit, wie sie in den Köpfen der sozialdemokratischen „Historiker" spukt.[3])

Soviel zur homerischen Hausgemeinschaft! Wie steht es nun aber mit den anderen Tatsachen, die ebenfalls auf eine Zeit streng gemeinwirtschaftlicher Organisation der Gemeinde hinweisen sollen?[4])

Man hat dafür zunächst die bekannte Stelle der Ilias (XII 421 ff.) geltend gemacht, wo das Ringen der um die Brustwehr

---

[1]) Siehe oben S. 11.

[2]) Siehe meine Abhdl. „Aus dem hellenischen Mittelalter" in „Aus Altertum und Gegenwart" 2. Aufl., 1911, S. 139 ff. Wie schroff konnten die ökonomischen und sozialen Unterschiede schon beim Herdenbesitz sein! Man hat ihn geradezu den „primitiven Ausgangspunkt des Feudalismus" genannt!

[3]) Wie O. Th. Schulz treffend bemerkt (Über die wirtschaftlichen und politischen Verhältnisse bei den Germanen, Klio 1911 S. 66).

[4]) So besonders Ridgeway in dem genannten Aufsatz über die homerische Agrarverfassung und Esmein, La propriété foncière dans les poëmes homeriques (N. revue historique de droit français et étranger, 1890, S. 821 ff.). Die älteste griechische Agrargemeinde repräsentiert ihm „denselben Typus" (le même type d'institutions) wie die kommunistische Dorfgemeinde des russischen Mir!

des Schiffslagers kämpfenden Hellenen und Troer mit dem hartnäckigen Streit zweier Bauern verglichen wird, die um die Grenze ihrer Äcker hadern:

— wie zwei Männer im Streit sind wegen der Grenzung
Und mit dem Maß in der Hand auf gemeinsamer Scheide des Feldes
Miteinander stets hadern auf wenigem Raum um die Gleichung,
Also schied auch jene die Brustwehr.[1])

Das volle Verständnis dieser Schilderung soll — wie man gemeint hat — nur dann möglich sein, wenn man der hier vorausgesetzten Agrarverfassung mindestens das zuschreibt, was im System der mittelalterlichen Feldgemeinschaft als das „gemeine" oder „offene" Feld (Common Field, Open Field) bezeichnet wird.[2]) Nach diesem System waren ursprünglich nur die Wohnstätten, d. h. Haus und Hof mit dem Gartenland dauernd eingefriedigt und der Privatrechtssphäre ausschließlich vorbehalten, nicht aber die in Gemenglage über die Dorfflur zerstreuten Anteile der Hufe am Ackerlande, das im gewissen Sinne immer das blieb, was Homer an unserer Stelle nennt, eine ἐπίξυνος d. h. ἐπίκοινος ἄρουρα, „gemeines Feld". Denn Acker und Wiesen unterlagen nicht nur der gemeinsamen, durch den Flurzwang geregelten Dorfwirtschaft, sondern auch einer gewissen gemeinsamen Nutzung der Dorfgenossen. Die Sondernutzung des einzelnen dauerte nur solange, als die Zeit der Bestellung und Bebauung währte. Nach der Ernte fielen die Einfriedigungen der Felder und trat das Recht aller zum gemeinschaftlichen Viehauftrieb, zur Stoppel- und Brachweide in Kraft. — Also eine Agrargemeinschaft, die allerdings an sich das Privateigentum am Ackerland nicht mehr ausschließt, dasselbe jedoch noch wesentlichen Einschränkungen zugunsten der Gesamtheit unter-

---

[1]) Ἀλλ' ὥστ' ἀμφ' οὔροισι δύ' ἀνέρε δηριάασθον
μέτρ' ἐν χερσὶν ἔχοντες, ἐπιξύνῳ ἐν ἀρούρῃ
ὥτ' ὀλίγῳ ἐνὶ χώρῳ ἐρίζητον περὶ ἴσης,
ὣς ἄρα τοὺς διέεργον ἐπάλξιες.

[2]) Das ist die Ansicht von Ridgeway (a. a. O. S. 319 ff.), der die ἐπίξυνος (d. h. ἐπίκοινος) ἄρουρα in diesem Sinne auffaßt. Auch Passow s. v. betrachtet dieselbe als Gemeindefeld.

wirft und daher vielfach als Überrest einer ursprünglich noch strengeren Gemeinschaft aufgefaßt worden ist.

Man hat nun die Bemerkung gemacht, daß der Vergleich zwischen dem von den Kriegern umstrittenen Wall und der strittigen Feldgrenze ein besonders treffender wäre, wenn wir unter dem Ausdruck *ἀμφ' οὔροισι* Grenzraine verstehen würden, wie sie die einzelnen Teilstücke einer unter dem Flurzwang stehenden Feldmark voneinander zu scheiden pflegen.[1]) Wir könnten unserseits hinzufügen, daß unter dieser Voraussetzung der Vergleich auch dem Gesichtskreis des Volkes besonders naheliegend erscheinen würde. Denn bei einer solchen Feldgemeinschaft kann es nur zu leicht, wenn der alte Gemeingeist im Schwinden begriffen ist, zu unaufhörlichen Grenzstreitigkeiten und dauernden Störungen des öffentlichen Friedens kommen, da die durch die Gemenglage der Ackerstreifen herbeigeführte Zerstückelung des ländlichen Besitzes sehr viele Grenzraine nötig macht und so dem Bestreben rücksichtsloser und anmaßender Nachbarn, durch Abpflügen von den Rainen ihre Felder zu vergrößern, reichliche Nahrung gewährt.[2]) Auch der Ausdruck „*ἐρίζητον περὶ ἴσης*" würde auf diese Weise eine besonders prägnante Bedeutung erhalten. Denn bei der genannten Flurteilung kommt das Prinzip der Gleichberechtigung sehr entschieden zum Ausdruck. Um jeder Hufe auch annähernd gleichwertige Anteile am Kulturboden zu verschaffen und in Beziehung auf Lage der Feldstücke zum Wirtschaftshofe, Beschaffenheit des Bodens und äußere Bedingungen seiner natürlichen Fruchtbarkeit alle Anteilberechtigten gleichzustellen, ist hier die gesamte Feldflur in größere Abteilungen (Gewanne oder Breiten) geteilt, die ihrerseits wieder, um jede Hufe an verschiedenen Gewannen zu beteiligen, durch die genannten Raine in Ackerstreifen von gleicher Größe zerlegt sind. Hier drehen sich also in der Tat die Flurstreitig-

[1]) Ridgeway S. 323 a. a. O. Vgl. die übereinstimmende Bemerkung Esmeins a. a. O. S. 833: Ne voilá-t-il pas l'image exacte de la propriété collective?

[2]) Vgl. z. B. Seebohm-Bunsen a. a. O. S. 12.

keiten von Grenznachbarn um das gleiche Recht am Ackerland der Gemeinschaft, *ἐπιξύνῳ ἐν ἀρούρῃ — περὶ ἴσης*.

Allein so schön sich bei dieser Auffassung alles zusammenfügen würde, so zwingend ist sie doch nicht, daß wir auf ihr irgendwie weiterbauen könnten. Weist doch die Stelle der Ilias selbst auf die Möglichkeit einer ganz anderen Deutung hin! XXI 403 ff., wo es von der mit Ares kämpfenden Athene heißt:

„Da trat jene zurück und den zackigen, dunkelen Feldstein
Hob sie mit nervigter Rechten empor, der dort im Gefild lag,
Einst als Grenze der Fluren gesetzt von den Männern der Vorzeit."[1])

Als Flurgrenze (*οὖρος ἀρούρης*) erscheint hier nicht das Merkmal der alten Feldgemeinschaft, der Rain, sondern schon genau so wie in den späteren Zeiten der griechisch-römischen Welt der Grenzstein (terminus); und es ist doch wohl kaum gestattet, ohne einen zwingenden Grund die frühere Stelle des Gedichts auf eine andere Form der Grenzbezeichnung zu deuten. Selbst wenn sich nachweisen ließe, daß diese Stelle einem älteren Bestandteil der Dichtung angehört, als die des 21. Buches, und wenn man damit einen Zeitraum gewonnen hätte, in dem sich etwa der Übergang von der Flurgemeinschaft zum vollen arrondierten Eigentum vollzogen haben könnte, selbst dann würde man Bedenken tragen müssen, ohne sonstige Anhaltspunkte der ersten Stelle eine andere Erklärung zu geben, als die, welche durch die zweite nahegelegt wird. Auch erscheint ja die Schilderung des Grenzstreites bei dieser Deutung keineswegs unzutreffend, zumal, wenn man die Worte *ὀλίγῳ ἐνὶ χώρῳ ἐρίζητον* in Betracht zieht. Man müßte sich dann die Szene so denken, daß der Dichter die Teilung eines gemeinsamen Privatbesitzes im Auge hatte, bei der die von entgegengesetzten Seiten des abzuteilenden Grundstückes ausgehenden Parteien mit den Meßstangen — *ὀλίγῳ ἐνὶ χώρῳ* — aufeinander stoßen und sich nun über die Stelle des Grenzsteines nicht einigen können, wobei es sich naturgemäß eben nur um einen kleinen Raum handeln kann.

---

[1]) *τόν ῥ' ἄνδρε πρότεροι θέσαν ἔμμεναι οὖρον ἀρούρης.*

Wenn wir demnach darauf verzichten, aus der Form der Flurteilung bei Homer Schlüsse auf die alte Agrarverfassung zu ziehen, so werden wir uns nach anderen agrarischen Erscheinungen umsehen müssen, um ein Beweismoment für die Fortdauer der Flurgemeinschaft in den Zeiten des epischen Gesanges zu gewinnen.

Ein solches Zeugnis für die Flurgemeinschaft hat man in der schönen Schilderung finden wollen, welche der Dichter in der Beschreibung des Schildes Achills von dem ländlichen Leben der Zeit entwirft. Da heißt es Il. XVIII 541 ff. von dem Bildner des Schildes:

Weiter schuf er darauf ein Brachfeld, locker und fruchtbar,
Breit, zum Dritten gepflügt; und darauf viel ackernde Männer,
Welche die Joch' in dem Kreis stets hierhin trieben und dorthin.
Immer, so oft sie, gewendet, des Fruchtlands Grenzen erreichten,
Nahte ein Mann, den Pokal mit dem lieblichen Wein in den Händen,
Gab ihn den Pflügern, und diese, zurück zu den Furchen gewendet,
Strebten von neuem die Grenze der üppigen Flur zu erreichen.

Man hat gemeint,[1]) dies weite Brachfeld (*νειὸς εὐρεῖα*) und die Masse der Pflüger (*πολλοὶ ἀροτῆρες ἐν αὐτῇ*) erinnere augenfällig an jene großen Flurabteilungen (Gewanne) einer in Feldgemeinschaft bestellten Dorfmark, auf denen bekanntlich alle Arbeiten des Dorfes zu gleicher Zeit verrichtet werden mußten.

In der Tat, wenn man die homerische Schilderung mit ähnlichen Darstellungen aus den Zeiten der mittelalterlichen Feldgemeinschaft vergleicht, so ergibt sich eine merkwürdige Übereinstimmung. Ich erinnere an ein bekanntes englisches Gedicht, die Vision of Piers the plowman.[2]) In diesem Gedichte des „Ackersmannes Piers" wird ganz wie bei Homer ein „schönes Feld voll von Leuten" erwähnt, wo der Dichter „allerhand Männer" arbeiten

[1]) Ridgeway a. a. O. S. 330. Auch Esmein S. 834 findet in der Darstellung des Schildes „wenn auch nicht die juristischen, so doch die ökonomischen Merkmale des Kollektiveigentums". Nous trouvous, meint er S. 833, ce régime terrien pittoresquement représenté sur le bouclier d' Achille.

[2]) Vgl. Seebohm-Bunsen a. a. O. S. 13.

sieht. Einige wandeln hinter dem Pfluge, andere bewegen sich hin und her beim Säen und Setzen usw. Es ist ein Bild der Flurgemeinschaft, welche sämtliche Teilhaber eines Gewannes des Common Field zwang, mit dem Pflügen ihrer Ackerparzellen zu gleicher Zeit zu beginnen.

Allein wenn nun auch die homerische Schilderung auf die Feldgemeinschaft ebensogut passen würde, wie dieses mittelalterliche Gedicht, das dieselbe tatsächlich im Auge hat, folgt daraus, daß der antike Dichter sich die Sache notwendig so vorgestellt haben *muß*? Kann er nicht ebensogut an die über zahlreiche Arbeitskräfte verfügende Wirtschaft der großen Herrengüter gedacht haben, deren Ackerland nach den Schilderungen des Epos teilweise sehr ausgedehnt und wohl arrondiert erscheint?[1]) Man vergleiche nur die unmittelbar sich anreihende Beschreibung einer Ernteszene!

Zwar fehlen auch hier keineswegs die Züge des Bildes, das der Erntetag auf einem mittelalterlichen Gewanne gewährt. Wie auf dem vom Ackersmann Piers geschilderten Felde arbeitende Landleute, Bäcker, Brauer, Fleischer erscheinen, Köche „heiße Pasteten", Wirte Wein und Braten ausbieten, ist auf dem homerischen Erntefeld eine Reihe von Schnittern, Garbenbindern, ährenlesenden Knaben tätig, daneben wird unter einer Eiche ein geschlachteter großer Stier für die Arbeitenden zum Mahle bereitet und Weiber sind mit der Herstellung von Mehlspeisen beschäftigt;[2]) auch der Weinausschank würde vom Dichter gewiß erwähnt worden sein, wenn er dies Motiv nicht soeben bei der Bestellungsszene ver-

---

[1]) Vgl. z. B. das Il. IX 578 f. erwähnte *τέμενος περικαλλὲς πεντηκοντόγυον, τὸ μὲν ἥμισυ οἰνοπέδοιο, ἥμισυ δὲ ψιλὴν ἄροσιν πεδίοιο ταμέσθαι.* — Dazu das sehr charakteristische Gleichnis XI 67:

*Οἱ δ', ὥστ' ἀμητῆρες ἐνάντιοι ἀλλήλοισι*
*ὄγμον ἐλαύνωσιν ἀνδρὸς μάκαρος κατ' ἄρουραν*
*πυρῶν ἢ κριθέων· τὰ δὲ δράγματα ταρφέα πίπτει*
*ὣς Τρῶες καὶ Ἀχαοὶ ἐπ' ἀλλήλοισι θορόντες*
*δῄουν κτλ.*

[2]) Il. XVIII 550 ff.

wertet hätte. — Würden diejenigen, welche die Feldgemeinschaft bei Homer gefunden zu haben glauben, einen Moment zaudern, in der Ernteszene das anschaulichste Bild gemeinschaftlicher Dorfwirtschaft zu sehen, wenn der Dichter nicht zufällig oder vielmehr aus einem bestimmten poetischen Motiv,[1]) mitten unter die Arbeitenden den Grundherrn gestellt und damit als Schauplatz dieser Szene eine große Gutswirtschaft bezeichnet hätte?[2]) Oder sollte der Dichter gerade hier den Herrn noch aus einem andern als einem rein poetischen Grunde genannt haben; etwa, wie man gemeint hat,[3]) um ausdrücklich dem Herrenland der Ernteszene den anderen ländlichen Schauplatz als Bauernland gegenüberzustellen?

Man legt besonderes Gewicht darauf, daß das Ernteland der ersten Szene als ein *τέμενος*[4]) und der Gutsherr als *βασιλεύς* bezeichnet wird. Es könne sich also hier nur um den König und das regelmäßige Attribut des homerischen Königtums, die Krondomäne, handeln, für welche eben der Name *τέμενος* schlechtweg gebraucht wird. Nun sei es ferner die Absicht des Dichters, auf dem Schild die verschiedenen Seiten des bürgerlichen Daseins in einer Reihe von Einzelgemälden in der Weise zu veranschaulichen, daß die einzelnen Stände und Klassen des Volkes in gewissen charakteristischen Situationen dargestellt werden: der Fürst auf seinem *τέμενος*, die zum Gericht versammelten „Volksältesten" (*γέροντες*) v. 503 ff. und die ebenfalls im Thing vereinigten Gemeinfreien (*λαοὶ δ' εἰν ἀγορῇ-ἁθρόοι*) v. 497 f. Da eben das, was den König vor den Geronten spezifisch auszeichne, der Besitz des *τέμενος* sei, so habe der Dichter für seine Charakteristik des Königs als passendsten Zug eine Szene aus der königlichen Domäne gewählt, als Gegenstück zugleich zu der in einer anderen Schildabteilung dargestellten Dorfwirtschaft der Gemeinen.

[1]) Siehe unten.

[2]) — *βασιλεὺς δ' ἐν τοῖσι σιωπῇ σκῆπτρον ἔχων ἑστήκει ἐπ' ὄγμου γηθόσυνος κῆρ.*

[3]) Ridgeway a. a. O. S. 336.

[4]) *Ἐν δ' ἐτέθει τέμενος βαθυλήϊον κτλ.*

Ich muß gestehen, daß der Dichter, wenn er wirklich die Absicht gehabt hätte, die Stellung des Königtums gegenüber den Edlen und Gemeinen zu charakterisieren, mit der Hervorhebung eines ausschließlich wirtschaftlichen Momentes, der materiellen Ausstattung des Königtums, nach meinem Gefühl einen recht unglücklichen Griff getan hätte; — ganz abgesehen davon, daß das τέμενος zwar ein notwendiges, aber keineswegs ausschließliches Attribut des Königtums war.[1]) Allein der Dichter hat offenbar die ihm zugeschriebene Absicht gar nicht gehabt. Es sind keineswegs die sozialen Klassen des Volkes, welche den leitenden Gedanken für die Komposition des Schildes und das eigentliche Teilungsprinzip für die Gliederung abgeben, sondern vielmehr eine Reihe von Erscheinungen des gesellschaftlichen und wirtschaftlichen Lebens, die mit der Klassenscheidung an und für sich gar nichts zu tun haben.[2]) So stellt der zweite Kreis des Schildes in zwei Abteilungen eine Stadt im Frieden und eine andere im Kriege dar; wobei die letztere Abteilung sich wieder in drei Szenen gliedert: 1. die Mauer mit den Verteidigern, 2. Überfall der Herden, 3. Kampf der beiden Heere. Wo fände sich aber nur die geringste Spur davon, daß die so überaus verschiedene Rolle, welche bei Homer gerade im Kampfe die Fürsten und Edlen gegenüber den Gemeinen spielen, von dem Dichter besonders hervorgehoben wäre, wie es doch dem Charakter des ritterlichen Epos vor allem entsprochen hätte? Und ganz das gleiche gilt für die Szenen aus der friedlichen Stadt! Es werden uns hier in verschiedenen Bildern Episoden des Hochzeitsfestes und eine Gerichtsszene auf dem Markte vorgeführt, also Vorkommnisse aus dem Leben des Gesamtvolkes, an denen alle Klassen ohne Unterschied beteiligt sein können, weshalb es auch selbstverständlich ist, daß z. B. bei der Beschreibung der Gerichtsversammlung eben die verschiedenen Beteiligten: die

[1]) Vgl. Il. IX 578, XX 184 über die Verleihung eines τέμενος für hervorragende Verdienste.

[2]) Vgl. Brunn, Rhein. Mus. N. F. V 240 ff. und Abh. der bayer. Ak. philos.philol. Kl. XI 3, S. 10 ff. (1888).

streitenden Parteien, die richtenden Geronten, die Herolde, der Umstand der Freien der Reihe nach aufgeführt werden. Die einzelnen Gruppen selbst werden nur soweit charakterisiert, als es für das Verständnis und die lebendige Veranschaulichung des Vorganges unbedingt nötig ist.

Daß das Grundmotiv des Dichters nicht die Schilderung sozialer Typen ist, zeigt gerade die Darstellung des ländlichen Lebens im dritten Kreis des Schildes recht deutlich. Dieselbe gliedert sich nicht nach den sozialen Verhältnissen der Landwirtschaft, sondern nach den Gesichtspunkten des Wirtschaftsbetriebes, nach der Verschiedenheit der Jahreszeiten und der verschiedenen Art der Bodennutzung (Ackerbestellung, Ernte, Weinlese, Weidetrift). Das Feld der ersten Szene wird nicht als Dorfflur einer fürstlichen Domäne, einem *τέμενος βασιλήιον* gegenübergestellt, wie man auf Grund einer offenbar falschen Lesart in den Text hinein erklärt hat, sondern als Brachfeld (*νειός*) einem *τέμενος βαθυλήϊον*, dem Acker, auf dem die Saat hoch aufgesproßt ist.

Dieses Beiwort ist übrigens zugleich ein Beweis dafür, daß hier *τέμενος* gar nicht in dem ausschließlichen Sinne von Krongut gemeint sein kann, sondern ganz allgemein eine Feldflur überhaupt bezeichnet. Daß aber gerade bei der Beschreibung des Erntefelds auch der Gutsherr genannt wird, der angesichts der verschiedenen Bedeutung des Wortes *βασιλεύς* nicht notwendig der König zu sein braucht, das erklärt sich aus einem rein poetischen Motiv. Die Erscheinung des glücklichen Gutsherrn, dem die helle Freude am Ernteſegen aus dem Antlitz strahlt, gehört dichterisch so notwendig in das Erntebild, daß es kaum begreiflich ist, wie man hier dem Dichter statt eines so überaus naheliegenden Motivs einen nüchternen staatsrechtlichen Gesichtspunkt unterschieben kann. Oder hätte der Dichter den Herrn schon bei den Bestellungsarbeiten des Frühlings auftreten lassen sollen, auf die Gefahr hin, ihn in der unpoetischen Rolle des Aufsehers zu zeigen? Er konnte ja das Walten des sorgsamen Herrn ungleich feinsinniger auch hier veranschaulichen, ohne ihn zu nennen. Und daß er dies in der Tat getan, dafür

scheint mir die Person des Schenken zu sprechen, der jedem der Pflüger, wenn er am Ende der Furche angelangt ist, einen Becher Weines reicht und sie dadurch zu lebhaftem Wetteifer anspornt. Die Art und Weise, wie der Dichter diese psychologische Wirkung des Weinausschankes hervorhebt, läßt deutlich erkennen, daß sie der Zweck des letzteren ist, also von jemand ausgehen muß, der ein Interesse an der raschen Ausführung der Feldarbeit hat. Und das kann doch eben nur der Gutsherr sein, der mit dienenden Arbeitskräften wirtschaftet! Der Schenk auf dem Brachfeld handelt daher gewiß ebenso im Herrendienst, wie die dienenden Herolde und Weiber auf dem Erntefeld.[1]) Es ist unverkennbar als Seitenstück zu diesen gedacht, wie sich ja ähnliche Parallelismen in der Komposition der Schildbeschreibung auch sonst finden.

Man könnte nach alledem höchstens noch an die Möglichkeit denken, daß der Dichter etwa an eine feldgemeinschaftlich organisierte hörige Bauernschaft gedacht hat. Allein auch das könnte für unsere Frage nichts beweisen. Denn in diesem Falle könnte, wie im Mittelalter so oft, der herrschaftliche Verband die Quelle des feldgemeinschaftlichen Verhältnisses sein, was einen zwingenden Schluß auf die primitive Grundeigentumsform der Vorzeit von vornherein ausschließt.

Nun enthält aber zu allem Überfluß die Schilderung des Brachfeldes noch ein Moment, welches in seiner Bedeutung allerdings bisher nicht erkannt ist, das aber meines Erachtens für die ganze Frage entscheidend sein dürfte. Das Brachfeld wird nämlich als locker (*μαλακή*) und „dreimal gepflügt" (*τρίπολος*) bezeichnet. Es war also einerseits tief umgebrochen, hatte eine tiefe Krume;[2]) anderseits war das Umbrechen des Feldes ein mehrmaliges; das hier beschriebene Pflügen könnte möglicherweise sogar als die vierte

[1]) Vgl. über diese gutsherrliche „Organisation der Arbeit" auch C. Hentze, Zur Darstellung des Landlebens auf dem Achillesschild Σ 541—572 (Philologus 1901 S. 502 ff.).

[2]) Thaer, Der Schild des Achill in seinen Beziehungen zur Landwirtschaft (Philologus 1870 S. 590 ff.).

Furche betrachtet werden.[1]) Diese energische Bearbeitung des Brachfeldes zeigt uns, daß die homerische Landwirtschaft bereits zu dem System der vollen oder, wie sie gewöhnlich genannt wird, der reinen oder schwarzen Brache übergegangen war, ein System, bei dem von einer Benützung des Brachfeldes als Viehweide wenig mehr die Rede sein konnte. Wo bleibt da das „offene" Feld der alten Feldgemeinschaft und der gemeine Weidegang der Dorfgenossen?

In der Tat erscheint Acker und Weidewirtschaft bei Homer schon scharf getrennt. Die letztere beginnt für ihn da, wo die Ackerung aufhört, *ἀγροῦ ἐπ' ἐσχατιῆς*.[2]) Es ist bereits dieselbe fortgeschrittene Form der Wirtschaft, wie wir sie in einer viel späteren Zeit, z. B. in den Idyllen Theokrits wiederfinden, dessen Schilderungen in wesentlichen Punkten mit den homerischen übereinstimmen.[3])

Aber selbst wenn sich in den Zeiten des epischen Gesanges — was ja sehr wohl möglich, ja wahrscheinlich ist[4]) — neben dem hier geschilderten jüngeren Wirtschaftssystem in einzelnen Landschaften eine alte Feldgemeinschaft mit Flurzwang und gemeinem Weidegang erhalten hätte und für uns noch nachweisbar wäre, was würde damit für die wesentlich soziale Frage nach dem Charakter der agrarischen Eigentumsordnung viel gewonnen sein? Wir würden damit nur eine Form der Feldgemeinschaft festgestellt haben, die mit dem Sondereigentum am Ackerland sehr wohl vereinbar ist,[5]) sogar unter der Voraussetzung, daß bei dieser Feldgemein-

[1]) Vgl. auch die sehr gründliche Brache bei Hesiod, Werke und Tage v. 460 ff.

[2]) Vgl. Thaer a. a. O. S. 606.

[3]) Vgl. bes. für die Trennung von Acker- und Weidewirtschaft 21, 6—17, bes. v. 14 *πάντεσσιν νομοὶ ὧδε τεθηλότες αἰὲν ἔασι*, für das Brachfeld v. 25: *τριπόλοις . . . ἐν νειοῖσιν . . . καὶ τετραπόλοισιν*.

[4]) Ebenso wie in Altitalien! Vgl. Weber, Die römische Agrargeschichte in ihrer Bedeutung für das Staats- und Privatrecht S. 106 ff.

[5]) Mit Recht bemerkt Heusler (a. a. O. S. 322) gegen die abweichende Ansicht Sohms, daß mit der Gemeinsamkeit im Bewirtschaftungsmodus keines-

schaft der „κλῆρος" des einzelnen, wie man gemeint hat, nur einen wechselnden Losanteil an der Dorfmark bedeutete. Zahlreiche Beispiele der neueren Wirtschaftsgeschichte haben gezeigt, daß keinerlei Art von Wechselland Privateigentum hindert, daß trotz völlig freiem Eigentum die Äcker von Jahr zu Jahr oder periodisch eine andere vom Los bestimmte Lage im Gewann bekommen können.[1]) Die wahre und eigentliche — auf dem Prinzip des Gesamteigentums beruhende — Feldgemeinschaft bedürfte also immer noch eines besonderen Nachweises.

Nun hat man freilich Spuren auch dieses Systems in den homerischen Gedichten finden wollen, Spuren einer Rechtsordnung, die von dem Prinzip der strengsten Feldgemeinschaft beherrscht war und ein privates Grundeigentum noch nicht kannte. Allein alle die Stellen, welche man für diese Annahme geltend macht, haben mit den eben besprochenen das gemein, daß sie eine sehr verschiedene Deutung zulassen und schon deshalb nicht beweisen können, was sie beweisen sollen.

Es genügt daher, hier die wichtigsten dieser angeblichen Zeugnisse zu besprechen und im übrigen auf die eingehende Untersuchung zu verweisen, welche ich der ganzen Frage der Feldgemeinschaft bei Homer bereits an anderer Stelle gewidmet habe.[2])

In der Ilias XV 495 ermahnt Hektor die Seinen zu todesmutigem Ausharren, indem er sie darauf hinweist, daß sie ja Weib und Kind, Haus und Gut (κλῆρος) ungeschädigt hinterlassen würden, falls die Achäer abzögen. Man hat diese Worte als ein Versprechen aufgefaßt, dahingehend, daß den Hinterbliebenen der

---

wegs auch schon eine materiell gemeinschaftliche Ökonomie, eine Bebauung „auf gemeinsamen Gedeih und Verderb" gegeben sei.

[1]) Vgl. die treffende Bemerkung von Meitzen: Die Individualwirtschaft der Germanen a. a. O. S. 9.

[2]) Vgl. meinen Aufsatz über die Feldgemeinschaft bei Homer: Ztschr. für Sozial- und Wirtschaftsgeschichte I S. 1 ff. Hier findet sich auch eine erschöpfende wirtschaftsgeschichtliche Erörterung der volkswirtschaftlichen Momente, welche gegen die genannte Ansicht sprechen.

gefallenen Krieger der Losanteil an der gemeinen Mark in demselben Umfang verbleiben solle, wie ihn bisher die Väter besessen. *Κλῆρος* soll hier ein von dem Vorhandensein arbeitsfähiger Familienglieder abhängiger und daher durch den Tod des Familienhauptes unter Umständen verloren gehender Nutzungsanteil am gemeinen Felde sein, wie dies z. B. Ridgeway annimmt.[1]) Es bedarf kaum der Bemerkung, daß eine solche Interpretation höchstens dann einige Berechtigung hätte, wenn eine wahre Feldgemeinschaft für die Zeiten der Ilias bereits anderweit nachgewiesen wäre.

Damit erledigt sich auch der Hinweis auf die Klage der Andromache[2]) über das kummervolle Geschick ihres verwaisten Knaben, dem „andere die Felder wegnehmen" würden. Es ist reine Willkür, wenn man in dieser Wegnahme der Felder nicht — was doch das Nächstliegende wäre — einen Akt der Vergewaltigung sieht, sondern „die Anwendung der primitiven Sitte",[3]) der gemäß der Grundbesitz des Verstorbenen, der nur Unmündige hinterließ, an die Gemeinschaft zurückgefallen sein soll.

Dieselbe gewaltsame Interpretationskunst hat sich an jener schönen Stelle der Odyssee versucht, wo der ländliche Hof des greisen Laërtes geschildert wird, den er, „fern von der Stadt (*νόσφι πόληος*) persönlich bewirtschaftet. Dieser Hof soll jenseits der Flurgrenzen der Feldmarkgenossenschaft durch Okkupation im Ödland der Allmende entstanden und daher ein Beweisstück dafür sein, daß damals noch — ähnlich wie im deutschen Mittelalter vor dem Ausbau des Landes — ganz allgemein weite Strecken unbebauten Kulturbodens im Gemeinbesitz waren, an denen jeder Markgenosse durch Rodung und Kultivierung ein individuelles Anrecht erwerben konnte: die einzige Möglichkeit der Entstehung von Privateigentum an Grund und Boden, welche Esmein — neben den gleich zu erwähnenden

[1]) S. 331.

[2]) Il. XXII 489:

*αἰεί τοι τούτῳ γε πόνος καὶ κήδε' ὀπίσσω,*
*ἔσσοντ' ἄλλοι γάρ οἱ ἀπουρήσουσιν ἀρούρας.*

[3]) So Esmein S. 829.

Schenkungen aus Gemeingut — für die Zeit des Epos gelten lassen will.[1]) Bei dem Hofe des Laërtes sei der „Rechtstitel des Erwerbes" einzig und allein die persönliche Arbeit, wie er es auch in den Zeiten strengster Feldgemeinschaft für das Haus ist, welches sich der einzelne mit eigener Hand erbaut.

Und woraus soll alles dies folgen? Einzig aus der Äußerung des Dichters, daß der Hof „entfernt" lag und daß der greise Besitzer „ihn selber erworben nach Überstehung vieler Mühsal"! Warum kann aber die Mühsal, deren hier der Dichter mit einer bei ihm ganz stereotypen Wendung gedenkt, nicht etwa auch „des Kriegs mühselige Arbeit" sein, wie der alte unbefangene Voß ganz aus dem Geiste des Liedes heraus übersetzt hat? Und was die entfernte Lage des Hofes betrifft, ist sie nicht durch die ganze Situation hinlänglich motiviert, ja geradezu gefordert?[2])

Ebensowenig wie das Gehöfte des Laërtes kann die „fern an Grenze der Flur" (*ἀγροῦ ἐπ' ἐσχατιῆς*) gelegene Baumpflanzung, auf der nach Odyssee XVIII 358 einer der Freier dem als Bettler verkleideten Odysseus mit höhnischen Worten Beschäftigung anbietet, für die Frage der Feldgemeinschaft beweisend sein. Man denkt dabei ebenfalls an eine Neuanlage in der Allmende und sieht darin ein Symptom für das Bestreben, mit Hilfe von abhängigen Arbeitskräften durch Rodung und Kultivierung von Gemeingründen neben den nur zu periodischer Nutznießung überlassenen Anteilen an der bebauten Feldmark Grundstücke zu vollem Eigentum zu erwerben.[3])

Wir geben ohne weiteres zu, daß auf diesem Wege im frühen hellenischen Mittelalter ebenso, wie im germanischen, zahlreiches Privateigentum aus Gemeingründen entstanden sein wird,[4]) allein

[1]) a. a. O. S. 844.

[2]) Dasselbe gilt für das *„ἀπόπροθι πίονας ἀγρούς"* (Il. XXIII 833). Übrigens kehrt diese Wendung in ganz stereotyper Weise wieder. Vgl. Od. IV 757.

[3]) Esmein S. 844.

[4]) In dem waldreichen Cypern ist dies sogar noch in verhältnismäßig später Zeit geschehen, wie Strabo XIV 5, § 6 nach Eratosthenes berichtet: *φησὶ δ' Ἐρατοσθένης τὸ παλαιὸν ὑλομανούντων τῶν πεδίων, ὥστε κατέχεσθαι δρυμοῖς καὶ μὴ γεωργεῖσθαι, μικρὰ μὲν ἐπωφελεῖν πρὸς τοῦτο τὰ*

was beweist das Recht der freien Rodung im Ödland für die Eigentumsordnung der kultivierten Feldmark? Dieses Recht ist in Deutschland unter der Herrschaft der von Anfang an auf dem Prinzip des Individualeigentums beruhenden Hufenverfassung bis tief ins Mittelalter hinein geübt worden. Ja es ist von diesem Recht in größerer Allgemeinheit und mit umfassenderem wirtschaftlichen Erfolg eigentlich erst dann Gebrauch gemacht worden, als sich eben unter dem Einfluß des Privateigentums die Zahl der Grundbesitzer vermehrt hatte, welche durch wirtschaftliche Überlegenheit die Menge der Gemeinfreien überragten und den Ausbau des Landes mit größerer Energie, weil mit besseren und zahlreicheren Arbeitsmitteln in Angriff nehmen konnten.[1])

Daß es auch in der Welt des Epos bereits größeren privaten Grundbesitz gegeben haben muß, vermag selbst die größte Voreingenommenheit kaum zu leugnen. In der Ilias z. B. VI 194 überweisen die Lykier dem Bellerophon auserlesene Grundstücke Ackerlandes und Baumpflanzung — offenbar zu vollem Eigen. XX 184 fragt Achill den Äneas, ob ihm etwa die Troer ein solches Stück Landes in Aussicht gestellt, wenn er ihn töte. IX 575 versprechen die Ältesten und Priester der Ätoler dem Meleager für seinen Beistand in der fettesten Flur ein stattliches Gut, fünfzig Morgen, zur Hälfte Rebengefilde, zur Hälfte Ackerland.

Freilich sind es gerade diese Stellen, welchen man ein neues Argument für das Vorherrschen der Feldgemeinschaft entnimmt. Es ist Gemeingut, welches hier durch Schenkung in den Besitz einzelner übergeht, und das geschenkte Grundstück wird wenigstens an den beiden erstgenannten Stellen als *ἔξοχον ἄλλων* bezeichnet,

*μέταλλα, δενδροτομούντων πρὸς τὴν καῦσιν τοῦ χαλκοῦ καὶ τοῦ ἀργύρου, προσγενέσθαι δὲ καὶ τὴν ναυπηγίαν τῶν στόλων, ἤδη πλεομένης ἀδεῶς τῆς θαλάσσης καὶ μετὰ δυνάμεων· ὡς δ' οὐκ ἐξενίκων, ἐπιτρέψαι τοῖς βουλομένοις καὶ δυναμένοις ἐκκόπτειν καὶ ἔχειν ἰδιόκτητον καὶ ἀτελῆ τὴν διακαθαρθεῖσαν γῆν.*

[1]) Vgl. Inama-Sternegg: Die Ausbildung der großen Grundherrschaften in Deutschland 45 ff.

was eben die Aussonderung desselben aus dem der Feldgemeinschaft unterworfenen Land bedeuten soll.[1])

Aber auch hier zeigt sich bei näherem Zusehen sofort das Illusorische der ganzen Auffassungsweise. Es ist nämlich nicht die Agrargemeinde, sondern stets die ganze Völkerschaft, die staatliche Gemeinschaft, welche diese Eigentumsübertragungen vollzieht. Wie können dieselben also für die Frage der Feldgemeinschaft beweisend sein? Und was das ἔξοχον ἄλλων betrifft, warum soll es etwas anderes bedeuten, als ein τέμενος περικαλλές, wie zu allem Überfluß das geschenkte Grundstück an der letztgenannten Stelle ausdrücklich bezeichnet wird?

Das ist das Material, auf Grund dessen man behauptet, daß es in der Welt des Epos unter der Herrschaft der weitaus überwiegenden Feldgemeinschaft nur zwei Möglichkeiten zum Erwerb von Privateigentum an Grund und Boden gegeben habe: Rodung und Neubruch einerseits und Übertragung auf Grund besonderer Verdienste um die Gesamtheit anderseits.

Nicht besser steht es mit der inneren Wahrscheinlichkeit dieser Ansicht: gegen sie spricht schon der ganze soziale Aufbau der homerischen Welt, die Existenz eines zahlreichen ritterlichen Adels, welche ohne ein hohes Alter des Privateigentums an Grund und Boden und ohne eine lange Rückwirkung desselben auf die soziale Klassenschichtung nicht zu erklären ist. War doch diese Wirkung eine so intensive, daß wenigstens in der Odyssee die Bezeichnung für reich und arm (πολύκληρος — ἄκληρος) dem Grundbesitz entnommen wird! Auch erscheint hier die individualistische Ausgestaltung des Eigentumsrechtes bereits bis zur freien Teilbarkeit des Grund und Bodens,[2]) ja selbst bis zu einem Erbrecht der Frau an demselben[3])

---

[1]) Esmein S. 838.

[2]) Od. XIV 208.

[3]) Od. XIV 211 ff. ἠγαγόμην δὲ γυναῖκα πολυκλήρων ἀνθρώπων κτλ. bezeichnet die Frau des Erzählers zwar nicht mit direkten Worten als Erbin des väterlichen Grundeigentums, aber unmittelbar geht dies doch aus dem ganzen Zusammenhang deutlich hervor.

fortgeschritten! Alles Tatsachen, die gewiß einen sehr langen Prozeß der Eigentumsentwicklung voraussetzen. —

Nun hat allerdings Mommsen gemeint, der hellenische Ackerbau müsse schon deshalb anfänglich nach dem System der Feldgemeinschaft betrieben worden sein, weil in Hellas, wie in Italien nicht Grund-, sondern Viehbesitz der Ausgangs- und Mittelpunkt alles Privatvermögens war.[1]) Und Laveleye hat im Hinblick auf die große Bedeutung, welche das Vieh in der homerischen Volkswirtschaft als Tauschmittel gehabt habe, den Satz aufgestellt, daß noch in den Zeiten des Epos der Grund und Boden wenigstens zum größeren Teile Gesamtbesitz gewesen sein müsse. Denn das Vieh hätte nicht als Tauschmittel dienen können, wenn nicht der größere Teil des Landes Gemeinweide gewesen wäre, auf welcher jeder das Recht hatte, sein Vieh zu treiben.[2])

Allein diese Schlußfolgerungen, die bis zu einem gewissen Grade berechtigt sind, soweit sie nur die Anfänge des nationalen Wirtschaftslebens im Auge haben,[3]) leiden an dem Fehler, daß die hier zugrunde liegenden Vorstellungen von dem Übergewicht der Viehzucht in der Volkswirtschaft des homerischen Zeitalters ohne Zweifel stark übertrieben sind. Laveleye übersieht, daß bei Homer einerseits das Vieh vielfach schon nicht mehr als Tauschmittel, sondern häufig nur noch als Wertmesser zur Preisbestimmung fungiert und daß anderseits neben dem Vieh der Gebrauch der Metalle — des Goldes, Erzes, Eisens — als Tauschmittel vollkommen eingebürgert erscheint. Ein Gebrauch, der im kleinasiatischen Kolonialland um so älter und allgemeiner gewesen sein wird, als

---

[1]) R. G. I[3] 20.

[2]) Laveleye a. a. O. S. 369 f.

[3]) Daß in der Periode der hellenischen Volkswirtschaft, in welcher die „Viehwährung" in allgemeiner Geltung war, in der Tat ein großer Teil des Grund und Bodens Gemeinweide gewesen sein muß, ist klar. Denn der Gebrauch dieses „Geldes" erklärt sich nur durch die leichte, kostenfreie Konservierung bei „freier Weide". Allein wie weit mag diese Periode in dem Entstehungsgebiet des Epos zurückliegen!

ja gerade in Vorderasien die Metalle schon seit uralter Zeit für das Bedürfnis des Verkehrs in handliche Formen gebracht waren, und der letzte entscheidende Fortschritt, durch welchen das gewogene Metall zum Geld wurde, die Münzprägung, eine Erfindung des kolonialen Hellas oder seines lydischen Hinterlandes gewesen ist.[1]) An den ältesten Stätten des epischen Gesanges hat sie, wenn nicht schon im 8., so doch sicherlich im Anfang des 7. Jahrhunderts Eingang gefunden,[2]) nachdem ohne Zweifel Jahrhunderte vorbereitender Entwicklung vorangegangen waren. Selbst im 9. oder 10. Jahrhundert kann also das blühende Jonien Kleinasiens und der Inseln nicht mehr auf der primitiven Stufe des Verkehrs gestanden haben, wie sie Laveleye voraussetzt.

Man darf übrigens bei geschichtlichen Schlußfolgerungen aus den Lebensformen, in denen sich die Helden des Epos bewegen, niemals außer acht lassen, wie oft der epische Stil altertümliche Züge des Lebens und der Sitte konventionell festgehalten hat, die in der Zeit der Sänger wenig oder keine Realität mehr besaßen. Nur weil man das konventionelle Moment in der epischen Darstellung nicht immer genügend würdigt, hat man sich die wirtschaftlichen Zustände dieser Zeit häufig unentwickelter vorgestellt, als sie in Wirklichkeit waren.[3]) Bewußt oder unbewußt schiebt sich das Bild eines primitiven, überwiegend auf Viehzucht basierten Wirtschaftslebens dem Erklärer unter und trübt den Blick in einer Weise, daß man in diesem Sinne sogar noch mehr in die Dichtung hineinliest, als sie für die genannte Anschauung ohnehin schon bietet.

Um z. B. zu beweisen, daß im Epos bei der Aufzählung des Reichtums angesehener Leute die Herden fast immer den wichtigsten

[1]) Hultsch, Griech. und röm. Metrologie (2. Aufl.) S. 165 f.

[2]) Brandis, Münz-, Maß- und Gewichtswesen in Vorderasien usw. S. 202.

[3]) Man übersieht zu häufig die relative Jugend unseres Homer gegenüber seinem Stoffe; und doch darf am wenigsten der Wirtschaftshistoriker vergessen, daß — um mit Wilamowitz zu reden — das älteste Denkmal der europäischen Literatur verhältnismäßig so gar unursprünglich ist! (Homerische Untersuchungen S. 292.)

Teil desselben bilden, wird Ilias XIV 124 angeführt, wo „unter dem Besitz des Tydeus die Schafherden obenanstehen" sollen.[1]) Die Stelle lautet:

Er wohnte
Reich an Gut in dem Haus, und der weizengesegneten Fluren
Hat er genug und mit Bäumen bepflanzt rings Gärten in Menge,
Viel auch Schafe besaß er usw.

Man sieht: „obenan" steht die kostbare bewegliche Habe im Hause, dann folgt das Kulturland und zuletzt das Vieh, woraus wir nun freilich unserseits keinen Schluß auf die geringere Wertschätzung des letzteren ziehen möchten, da die Reihenfolge bei solchen Aufzählungen ja sehr leicht zugleich durch rein formelle, insbesondere metrische Gründe bestimmt sein kann. Nicht minder unzulässig ist die Berufung auf Odyssee II 75, wo der Dichter „selbst Schafherden und Kleinodien unmittelbar nebeneinander gestellt" haben soll.[2]) Bekanntlich erklärt dort Telemach vor dem Volke, daß es für ihn vorteilhafter wäre, wenn dieses und nicht die Freier seinen Besitz an liegenden Gütern und Herden (*κειμήλιά τε πρόβασίν τε*) aufzehren würde, weil er dann wenigstens Hoffnung auf Ersatz haben könnte. „Mein liegendes Gut und was weidet" übersetzt treffend der alte Voß, den keine vorgefaßte Meinung an der getreuen Wiedergabe des Sinnes gehindert hat. Gänzlich unzutreffend ist endlich das Argument, welches man aus Od. XIV 100 f. entnimmt,[3]) weil hier Eumäos, um eine Anschauung von dem Reichtum des Odysseus zu geben, ausschließlich die Herden aufzählt. Als ob dies vom Standpunkt des Hirten nicht das Nächstliegende wäre! Daß sein Herr anders dachte, zeigt die Klage Telemachs über den Verlust der fruchtbaren Ackerfluren durch die Freier zur Genüge (*ἐσθίεταί μοι οἶκος ὄλωλε δὲ πίονα ἔργα*) IV 318.

[1]) So Büchsenschütz a. a. O. S. 208.

[2]) Nach der Ansicht von Büchsenschütz ebd. Als ob das fürstliche Domanium von Ithaka eine einzige große Schafweide Sütherland'scher Art gewesen wäre und die Gestalten des biederen Eumäos und Philoitios, des tückischen Melanthios nie existiert hätten!

[3]) Büchsenschütz a. a. O.

Wer wollte überhaupt aus solchen individuell bedingten Äußerungen ohne weiteres den Gesamtcharakter des Wirtschaftslebens einer mehrere Jahrhunderte und sehr verschiedenartige Wirtschaftsgebiete umspannenden Epoche erschließen! Oder war etwa auf dem gebirgigen Felseneiland Ithaka das Verhältnis zwischen Ackerbau und Viehzucht dasselbe, wie auf dem üppigen Fruchtboden der weiten Talgelände Äoliens und Joniens? Wie wenig wird doch die übliche Auffassungsweise einer Dichtung gerecht, welche ein so feines Gefühl für die Verschiedenheit der Naturbedingungen zeigt, durch die der Standort der Wirtschaftszweige bestimmt wird. Das Epos, das überhaupt eine Fülle wirtschaftsgeographischer Charakteristik bietet, schildert eben das Wirtschaftsleben auf Ithaka im wesentlichen so, wie es der vorausgesetzten Landesnatur entsprach. Ich erinnere nur an den höchst anschaulichen Vergleich zwischen der relativ beschränkten, auf karg bemessene Naturgaben angewiesenen Inselwirtschaft und der reichen Landeskultur in der gesegneten Fruchtebene Lakedämon![1]) Wenn also die Viehzucht in der Odyssee, soweit Ithaka ihr Schauplatz ist, besonders in den Vordergrund tritt, so handelt es sich hier um eine örtlich bedingte Erscheinung, welche auf die Zustände der hellenischen Welt im allgemeinen kein Licht wirft.

Übrigens läßt gerade das homerische Ithaka deutlich erkennen, wie wenig „primitiv" wir uns den volkswirtschaftlichen Hintergrund der Odyssee zu denken haben. Die — allerdings etwas emphathische — Schilderung des Wein- und Getreideertrages der Insel[2]) und die Charakteristik von Telemachs Erbe[3]) zeigt uns die Bevölkerung des Eilands auch um Ackerbau und Rebenkultur eifrig bemüht.[4]) Schon in den Zeiten des epischen Gesanges haben

---

[1]) Od. IV 602 ff.

[2]) Od. XIII 242 *ἐν μὲν γὰρ οἱ σῖτος ἀθέσφατος* ist eine poetische Übertreibung.

[3]) IV 318. Einen Bestandteil des Erbes bilden die *πίονα ἔργα*.

[4]) Eine Bemühung, die, wie der Dichter treffend bemerkt, trotz des beschränkten Terrains infolge der Gunst des Klimas mit reichem Erfolg gekrönt war, v. 244 f.

also in der griechischen Kulturlandschaft die emsig gepflegten Weinterrassen und die sorgfältig bestellten Fluren der Talgründe nicht gefehlt, welche heute im Süden das Auge des Beschauers erfreuen. Ja man kann sagen, auch die Weidewirtschaft, wie sie die Dichtung schildert, enthält unverkennbare Spuren einer fortgeschrittenen Stufe wirtschaftlicher Entwicklung. Wohl zeugt sie noch von einer ausgedehnten Bewaldung der Höhen, die den Schweinen reichliche Eichelmast sicherte, schon sind jedoch auch umfassende Strecken dem Weidegang der Ziege verfallen. Die Insel wird geradezu als ein Land der Ziegenweide bezeichnet,[1]) was darauf schließen läßt, daß einerseits an den Berglehnen bereits die Entholzung begonnen, anderseits in den Niederungen der gartenartige Anbau entschiedene Fortschritte gemacht hatte. Denn die Ziege, die nicht, wie das Rind, fetter Wiesen, überhaupt weiter Räume bedarf,[2]) sondern sich mit dem wilden Strauchwerk der heißen Felsabhänge begnügt, ist in den Gebirgslandschaften des Südens recht eigentlich das Haustier des gartenmäßigen Anbaues.[3]) Erst mit dieser Kulturart findet sie ihre eigentliche Stelle und nützliche Verwendung. Und Ähnliches gilt von dem Maultier, dessen Einführung — eben wegen seiner größeren Genügsamkeit — gleichfalls mit dem Umsichgreifen der Baumzucht enge verknüpft war. Seine Verwendung als Arbeitstier — bei der Feldbestellung sowohl wie bei der Beförderung von Lasten — erscheint schon in der Welt der Ilias allgemein verbreitet und ist auch in der Odyssee (IV 637) bezeugt. —

Die Ansicht, nach welcher noch in der Entstehungszeit des Epos ganz allgemein in Hellas Viehwirtschaft und Allmendenbesitz das Übergewicht besaß, steht nun aber ferner auch im Widerspruch mit der Tatsache, daß die hellenische Staatenwelt in der Gestalt, wie sie die homerischen Gedichte voraussetzen, bei weitem nicht in dem Grade auf kulturlosem Boden entstanden war, wie etwa die

[1]) IV 605, XIII 246 *αἰγίβοτος ἀγαθή*.

[2]) Dies wird als Ursache der ausgedehnten Ziegenzucht Ithakas von Homer ausdrücklich angeführt.

[3]) Vgl. Hehn, Kulturpflanzen und Haustiere usw. (4) S. 110.

altgermanische.[1]) Daß das hellenische Mutterland schon in sehr alter Zeit stark bevölkert und dementsprechend kultiviert war, bezeugen zur Genüge die zahllosen Überreste dieser Kultur, sowie die Auswanderermassen, die das Ägäische Meer und die Gestade Kleinasiens dem hellenischen Volkstum gewonnen haben. Dies koloniale Hellas vollends, die Wiege des epischen Gesanges, ist recht eigentlich auf uraltem Kulturboden erwachsen. Vielfach also fanden die Stämme, auf denen die Staatenbildung des historischen Hellas beruht, das Werk der Landeskultur bereits mehr oder minder fortgeschritten. Anderseits muß dies Werk von ihnen mit großer Energie weitergeführt worden sein. Die Zersplitterung in eine Fülle kleiner Volksgemeinden, denen die Beschränktheit ihrer Gebiete die Notwendigkeit einer möglichsten Nutzbarmachung derselben besonders nahe legte, war dem raschen Ausbau im Lande ungemein günstig. Die kolonisatorische Kraft, welche die Verteilung des nationalen Bodens unter so viele kleine Kulturzentren entfesselte, zeigte sich in der Tat so überaus wirksam, daß es der mächtig anwachsenden Bevölkerung schon sehr bald in der Heimat zu enge geworden ist. Welch eine gewaltige Fülle überschüssiger Volkskraft vermochte die hellenische Welt seit dem 8. Jahrhundert aus ihrem Schoß zu entsenden, um die Gestade des Mittelmeers mit hellenischen Siedlungen zu bedecken!

Es ist in dieser Hinsicht äußerst bezeichnend, daß in den Kyprien, einer Dichtung des 7. Jahrhunderts, welche den jüngeren Bestandteilen der Odyssee noch gleichzeitig ist, der in der Ilias erwähnte Ratschluß (*βουλή*) des Zeus auf ein bevölkerungspolitisches Motiv zurückgeführt wird, auf die weise Absicht des Gottes, die

[1]) Übrigens ist selbst hier die Entwicklung eine raschere gewesen, als man gewöhnlich annimmt. Lamprecht (Deutsche Wirtschaftsgeschichte I 12) bemerkt mit Recht, daß trotz der großen Betonung des Viehstandes in den Volksrechten die Viehzucht damals doch nicht mehr im Brennpunkt des Wirtschaftslebens stand, daß sie sich schon in wesentlichen Punkten abhängig zeigt von der Kultur des Landes, vom Anbau der Felder und der Ausnützung von Wiese, Weide und Feld.

Erde vom Drucke der Übervölkerung zu befreien! (*σύνθετο κουφίσσαι ἀνδρῶν παμβώτορα γαῖαν.*)

In der Tat ist nach allgemeiner Volksanschauung die Landeskultur in Hellas eine so uralte gewesen, daß die schwierigsten Kulturarbeiten auf mythische Heroen zurückgeführt werden konnten, daß in verschiedenen Landschaften die Idee von der Ursprünglichkeit des Getreidebaues zu Hause war und sich aufs innigste mit den ältesten mythischen Traditionen verflocht.[1]) Schon für die Ilias ist die Erde die vielernährende (*χθὼν πουλυβότειρα, γαῖα πολύφορβος*), und dem entspricht die Intensität des Anbaues, von der die Schilderungen der Epen überall Zeugnis ablegen. Nicht nur daß im Ackerbau der Erhaltung und Vermehrung der Bodenfruchtbarkeit durch sorgfältige Düngung und Brachpflügung Rechnung getragen wird,[2]) sondern man ist auch in der Ausnützung des Bodens bereits bei einer entwickelten Gartenkultur angelangt. Die edle Baumzucht, an sich schon ein Kriterium uralter Kultur, sehen wir bereits in der Ilias vom Obst- und Weinbau bis zur Ölkultur[3]) fortgeschritten. Acker und Pflanzung erscheinen so sehr als koordinierte Kulturzweige, daß z. B. unter den Kennzeichen des barbarischen Urzustandes der Cyklopen die Unbekanntschaft mit der Baumzucht ebenso betont wird, wie die mit dem Ackerbau.[4]) Äußerst bezeichnend für das Gefühl auch der wirtschaftlichen Überlegenheit, welches den in diese Naturwildnis verschlagenen Kulturmenschen erfüllt, ist das Bedauern des Odysseus über die Nichtbestellung des für Pflug und Pflanzung so sehr geeigneten Bodens und der zuversichtliche Ausspruch, daß das Cyklopenland, wenn es durch den Schiffsverkehr mit den Städten der Menschen in Verbindung gebracht werden könnte, bald in eine

[1]) Preller, Demeter und Persephone S. 283.

[2]) Ilias XXIII 174.

[3]) Vgl. die von Neumann-Partsch, Phys. Geogr. v. Griechenland S. 413 aufgeführten Stellen der Ilias, die in Verbindung mit den in den prähistorischen Ansiedlungen von Santorin entdeckten Ölmühlen das hohe Alter der Ölgewinnung und wohl auch der Veredlung des Ölbaums gegen die bekannte Ansicht Hehns zur Genüge beweisen.

[4]) Od. IX 108 *οὔτε φυτεύουσιν χερσὶν φυτόν, οὔτ' ἀρόωσιν.*

wohlbebaute Kulturlandschaft umgewandelt sein würde.[1]) Das kann nur aus den Empfindungen einer Zeit heraus gedacht sein, in welcher der innere Ausbau des Landes im wesentlichen vollendet war und für welche die landschaftliche Physiognomie bereits durch das — Unland und Wald weit zurückdrängende — Kulturland wohlgepflegter Fruchtgärten und Ackerfluren entscheidend bestimmt wurde.[2])

Aus alledem geht zur Genüge hervor, in welch weitem Umfang schon in der Entstehungszeit des Epos der bleibende persönliche Besitz aus dem gemeinsam benützten Lande ausgeschieden sein muß. Die allgemeine Verbreitung der edlen, von Beschaffenheit und Güte der persönlichen Arbeit in hohem Grade abhängigen Kulturen, des Weinbaues und der Baumzucht ist ein untrügliches Symptom der uralten Entwicklung des Privateigentums am Grund und Boden, ohne welches diese „individuellen" Kulturen nicht gedeihen können. Aber auch der Ackerbau war sicherlich im großen und ganzen den feldgemeinschaftlichen Formen entwachsen. Die Ansprüche einer wachsenden Bevölkerung an die Intensität des Anbaues, an die Produktivität der Arbeitsleistung waren offenbar schon zu hohe, der Trieb nach individuellem Erwerb und selbständiger Bewegung zu sehr entwickelt, als daß — in den fortgeschritteneren Landschaften wenigstens — eine gemeinwirtschaftliche Organisation des Ackerbaues dem Bedürfnis der Zeit noch zu genügen vermocht hätte. In der Tat gehört nach der Anschauung der Odyssee wenigstens zu den ersten Akten menschlicher Ansiedlung die Austeilung der Fluren und zwar unverkennbar zu individuellem Eigentum.[3])

Ein für die Geschichte der sozialen Frage entscheidendes Ergebnis! Denn wenn die Wirtschafts- und Gesellschaftsordnung weithin in der hellenischen Welt schon in sehr alter Zeit auf dem Prinzip des Privateigentums am Grund und Boden aufgebaut

[1]) Od. IX 125.

[2]) Vgl. zur Charakteristik der homerischen Kulturlandschaft Od. IX 131 ff., XVII 297 ff. und — ganz analog — auch schon Ilias V 87 ff., XXI 257 ff.

[3]) Od. VI 10.

war, so müssen sich auch die Folgen, die günstigen, wie die ungünstigen, schon frühzeitig fühlbar gemacht haben. Eine Tatsache, aus der es sich ja auch wesentlich mit erklärt, warum die Auflehnung gegen die Auswüchse dieser Wirtschaftsordnung, die Entstehung einer sozialen Frage schon um die Wende des 7. und 6. Jahrhunderts in überaus bedeutsamen Erscheinungen zutage tritt!

Trotzdem können sich nun aber freilich in einzelnen Landschaften ausnahmsweise agrarkommunistische Institutionen erhalten haben; und eine solche Ausnahme, ein ganzes kommunistisches Staatswesen ist uns auch in der Tat bezeugt: der Staat der Liparer, der für uns geschichtlich äußerst interessant ist, auch wenn wir ihn nicht, wie es immer wieder geschieht, als Beweis für die lange Fortdauer der Feldgemeinschaft in der hellenischen Welt überhaupt gelten lassen können.

## Dritter Abschnitt.

## Der Kommunistenstaat auf Lipara.

Wie der Sizilianer Diodor erzählt, waren um das Jahr 580 v. Chr. Auswanderer aus Knidos und Rhodos nach Sizilien gekommen und hatten sich zuletzt auf den liparischen Inseln angesiedelt. Um den Angriffen der Etrusker gewachsen zu sein, bauten sie eine Flotte und organisierten ihr ganzes Gemeinwesen auf kriegerischem Fuß und zugleich nach streng kommunistischen Grundsätzen. Der Grund und Boden der Inseln blieb im Gesamteigentum, und während immer ein Teil der Bevölkerung der Bekämpfung der feindlichen Piraten oblag, bebaute der andere das Land, dessen Ertrag bei öffentlichen Mahlzeiten gemeinsam verzehrt wurde.[1]) Dieses System eines vollkommenen agrarischen Kommunismus wurde,

[1]) Diodor V, 9: *Ὕστερον δὲ τῶν Τυῤῥηνῶν λῃστευόντων τὰ κατὰ θάλατταν πολεμιούμενοι, κατεσκευάσαντο ναυτικόν, καὶ διελομένοι σφᾶς αὐτούς, οἱ μὲν ἐγεώργουν τὰς νήσους κοινὰς ποιήσαντες, οἱ δὲ πρὸς τοὺς λῃστὰς ἀντετάττοντο. καὶ τὰς οὐσίας κοινὰς ποιησάμενοι καὶ ζῶντες κατὰ συσσίτια διετέλεσαν ἐπί τινας χρόνους κοινωνικῶς βιοῦντες.*

wie Diodor berichtet, längere Zeit beibehalten. Dann wurde der Boden der Hauptinſel Lipara zur Sondernutzung aufgeteilt, während die anderen Eilande — offenbar überwiegend als Weide[1]) — auch ferner noch gemeinſam bewirtſchaftet wurden. Zuletzt teilte man das ganze Inſelgebiet, jedoch nicht zu vollem Eigentum, ſondern ſo, daß alle zwanzig Jahre eine Neuverloſung vorgenommen wurde.[2])

Wir haben keinen Grund, an der Richtigkeit dieſer Erzählung zu zweifeln, ſie etwa auf ein Niveau mit jener Schilderung des Kommuniſtenſtaates der Fabelinſel Panchaia zu ſtellen, welche Diodor in demſelben Buch (V 45) der „heiligen Chronik" des Euhemeros nacherzählt hat. Der Bericht Diodors über Lipara iſt gewiß — wenn auch nur indirekt durch Vermittlung des Timäos[3]) — aus der Darſtellung gefloſſen, welche Antiochos von Syrakus in ſeinem großen Geſchichtswerk über Sizilien den Inſulanern von Lipara gewidmet hat. Sie entſpricht dem lebhaften Intereſſe dieſes Geſchichtſchreibers für Verfaſſungs- und Kulturgeſchichte und verdient ſchon darum allen Glauben, weil Antiochos ernſtlich bemüht war, möglichſt Zuverläſſiges (*ἐκ τῶν ἀρχαίων λόγων τὰ πιστότατα καὶ σαφέστατα*)[4]) zu überliefern, und weil er anderſeits die geſchilderte Geſellſchaftsverfaſſung wenigſtens in ihren ſpäteren Entwicklungsphaſen ſehr wohl aus eigener Anſchauung oder perſönlicher Erkundigung kennen konnte. Auch liegt kein Grund zu der Annahme vor, daß die Diodoriſche Erzählung den urſprünglichen

---

[1]) Vgl. Strabo VI p. 276 über die Bodenverhältniſſe dieſer kleinen Inſeln.

[2]) *Ὕστερον δὲ τὴν μὲν Λιπάραν καθ' ἣν καὶ ἡ πόλις ἦν, διενείμαντο, τὰς δὲ ἄλλας ἐγεώργουν κοινῇ. Τὸ δὲ τελευταῖον πᾶσας τὰς νήσους εἰς εἴκοσιν ἔτη διελόμενοι, πάλιν κληρουχοῦσιν, ὅταν ὁ χρόνος οὗτος διέλθῃ.*

[3]) Die Vergleichung Diodors V 9 mit Pauſanias X 11, 3 und Thuk. III 88 ſpricht wohl gegen die direkte Benützung, wie ſie Müller, Hist. graec. fragm. I, XLV annimmt. Vgl. Wölfflin, Antiochus von Syrakus und Coelius Antipater S. 21, vgl. 13. Volquardſen, Unterſuchungen über die Quellen der griech. und ſizil. Geſchichten bei Diodor S. 80. Müllenhoff, Deutſche Altertumskunde I² 447 ff.

[4]) Vgl. Dionyſios von Halikarnaß I 12.

Bericht und das echte Bild dieser Verfassung in wesentlichen Tatsachen entstellt haben sollte. Sie zeigt unverkennbar die echten Züge einer primitiven Agrarverfassung und enthält kein Moment, welches sich nicht aus der Geschichte der Feldgemeinschaft vielfach belegen ließe.[1])

Allein dürfen wir nun etwa daraus den Schluß ziehen, daß der Kommunismus der Liparer schon in den Zuständen ihrer ursprünglichen Heimat wurzelte, vielleicht gar ein Nachklang aus der Wanderzeit der dorischen Stämme[2]) oder ein „Überlebsel" einer Zeit war, in der in ganz Hellas ein Gesamteigentum der Gemeinde am Ackerland bestand.[3]) Dagegen spricht schon der Umstand, daß Lipara eine der jüngsten Kolonien Siziliens war. Als ihre Gründer aus Knidos und Rhodos auszogen, hatten diese Gemeinden bereits eine Geschichte von mehreren Jahrhunderten hinter sich. Die durch die Kolonisation und die Erschließung Ägyptens im 7. Jahrhundert mächtig geförderte gewerbliche und merkantile Blüte der kleinasiatischen Städte, der wirtschaftliche Aufschwung der auf uraltem Kulturboden begründeten Gemeinden von Rhodos, das nach dem aus dem 7. Jahrhundert stammenden homerischen Schiffs-

[1]) Vgl. z. B. Diodor V 34 über die Feldgemeinschaft bei den Vaccäern in Spanien (jährliche Verteilung von Ackerland und Ertrag). Strabo VII p. 315 über die der Dalmatiner (alle acht Jahre Neuverteilung des Landes). Vgl. auch die Schilderung der sozialen Organisation der Sueven bei Cäsar B. G. IV 1, die in wesentlichen Zügen ein Seitenstück zu der der Liparer bietet. „Die, welche im Lande bleiben, sagt Cäsar, bauen den Acker für sich und die Abwesenden und statt der letzteren sind sie hinwiederum das folgende Jahr unter den Waffen, während jene zu Hause bleiben. Es gibt keinerlei Ackerland im Besitz der einzelnen und gesondert."

[2]) So Viollet a. a. O. S. 468: Peut-être aussi ces tribus voyageuses qui des Cyclades s'étaient transportées dans la Carie, qui, peu après (!?), quittaient Cnide et s'unissaient à quelques Rhodiens pour faire voile vers la Sicile, peut-être ces tribus s'étant fixées plus tardivement que les autres, avaient-elles gardé plus longtemps aussi les moeurs et les usages, qui conviennent aux nomades.

[3]) Wie Laveleye a. a. O. S. 371 ff. und Beloch, Griech. Geschichte I S. 88 annehmen.

katalog (Il. II 670) „von Zeus die unendliche Fülle des Reichtums empfangen", die aristokratische Verfassung, mit der diese Gemeinden in die Geschichte eintreten, all das läßt auf eine viel zu weit fortgeschrittene Entwicklung der Eigentumsordnung schließen, als daß man hier noch für das 6. Jahrhundert die Fortdauer der Feldgemeinschaft voraussetzen könnte.

In der Tat bedürfen die Zustände auf den Liparen keiner Anknüpfung an die des Mutterlandes und es ist vollkommen unrichtig, daß sie sich „nur dann, oder doch dann am besten historisch begreiflich machen lassen, wenn man in diesem Kommunistenstaat eine Reminiszenz oder einen letzten Ausläufer des ehemaligen Urkommunismus erblickt".[1]) Denn sie erklären sich vollkommen aus der besonderen Situation, in der sich die Insulaner befanden. Mitten im friedlosen, von den Erbfeinden der Hellenen, von Etruskern und punischen Semiten, beherrschten Meere, auf einem der gefährdetsten Außenposten der hellenischen Welt,[2]) fortwährend von Katastrophen bedroht, wie sie z. B. im Mittelalter selbst das weitentlegene Island von afrikanischen Piraten erlitt, hatte die Bevölkerung von Lipara ihre ganze Existenz auf den Kampf gestellt. Ja es spricht alles dafür, daß die Hellenen sich dieser Inseln, die als Warten auf hoher See das weiteste Gesichtsfeld beherrschten, von vorneherein in der Absicht bemächtigten, um von hier aus gegen Etrusker und Karthager Kaperei zu treiben,[3]) die ja damals auf

[1]) L. Stein a. a. O. S. 181 f. bestreitet meine Erklärung vom Standpunkt des „Entwicklungsgedankens" aus, demzufolge er annimmt, daß „auch Staaten, wie Staatsverfassungen einem bestimmten Rhythmus der Entwicklung unterworfen sind". Eine Logik, die mir völlig unklar ist.

[2]) Vgl. Strabo von Lipara — *πρὸς τὰς τῶν Τυῤῥηνῶν ἐπιδρομὰς πολὺν χρόνον ἀντέσχεν.* VI p. 275.

[3]) Wie es z. B. jener Kapitän aus Phokäa ebenfalls in den sizilischen Gewässern tat, von dem es bei Herodot heißt: *λῃϊστὴς κατεστήκεε Ἑλλήνων μὲν οὐδενὸς, Καρχηδονίων δὲ καὶ Τυρσηνῶν.* VI 17. In der Tat ist wiederholt von den reichen Zehnten die Rede, welche die Liparer aus dem Beuteertrag ihrer vielen Kämpfe mit den Etruskern dem delphischen Gotte weihten. Diodor V 9, Strabo VI p. 275, Pausanias XII 3.

beiden Seiten als ein ehrliches Gewerbe galt und für die die Liparen so vorzüglich geeignet waren. Haben wir hier aber eine Art Korsarenburg[1]) vor uns, so tritt die liparische Verfassung aus dem Rahmen der allgemeinen Volksentwicklung vollkommen heraus. Sie erscheint als ein ebenso singuläres Phänomen, wie z. B. jener westindische Flibustierstaat, in welchem sich ja auch auf Grundlage der Piraterie und infolge eines chronischen Kriegszustandes eine streng militärische Organisation mit kommunistischen Einrichtungen verband.

Eben diese analoge Erscheinung weist recht deutlich darauf hin, daß der liparische Kommunismus in den besonderen Verhältnissen wurzelt, in denen wir die Hellenen hier finden. Wie leicht konnte der kriegerische Korpsgeist einer Bevölkerung, in der sich alle als Genossen eines militärischen Verbandes fühlten, zu solchen Institutionen führen! Wo es stets für die ganze eine Hälfte der Volksgenossen keine andere wirtschaftliche Tätigkeit gab, als Beuteauszug und kriegerischen Gewinn, wo man gewohnt war, Beutestücke mit den Genossen als Erwerbsstücke kameradschaftlich zu teilen, was lag da näher, als daß man auch den gemeinsam gewonnenen Boden der neuen Heimat ebenso behandelte, wie den Kriegserwerb? Es entsprach durchaus der Natur der Dinge, daß auch der Grund und Boden als Eigentum der ganzen kriegerischen Korporation erschien,

---

[1]) So bezeichnet Nissen treffend Lipara (Italische Landeskunde I S. 122). Von dieser Stellung Liparas haben sich in der Geschichte auch noch direkte Spuren erhalten. Vgl. z. B. den Bericht des Livius V 28 und Diodor XIV 93 über die Aufhebung einer römischen Gesandtschaft an den delphischen Apoll durch Piraten von Lipara. Mos erat civitatis, bemerkt Livius dazu, velut publico latrocinio partam praedam dividere. Also die von einzelnen gemachte Beute wird nach streng kommunistischem Prinzip unter alle Bewohner Liparas verteilt!

Wenn in der Darstellung desselben Ereignisses bei Plutarch (Camillus c. 8) der Versuch gemacht wird, dasselbe in einem anderen Licht erscheinen zu lassen, so ist das spätere tendenziöse Umdeutung, wie schon Reinach mit Recht bemerkt hat: Le collectivisme des Grecs de Lipari (Revue des études grecques 1890 S. 93).

auf dessen Nutzung jeder an seiner Verteidigung beteiligte Kamerad ein wohlerworbenes Anrecht hatte. Dazu kamen die Vorteile, welche eine solche Gesellschaftsordnung gerade für die Verhältnisse Liparas haben mußte. Indem sie die Entwicklung ausschließlichen Eigentums möglichst verhinderte, wirkte sie zugleich im Interesse der stetigen Kriegsbereitschaft, welche den Insulanern ihre Lage auferlegte. Sie erstickte im Keime, was den kriegerischen Sinn hätte schwächen können, die Neigung zu friedlichem Schaffen und Erwerben, sowie die Gewöhnung an reichlicheren und bequemeren Lebensgenuß und die — bei dem Institut des Privateigentums unvermeidliche — wirtschaftliche und soziale Ungleichheit, die größte Gefahr für den Geist der kriegerischen Bruderschaft.[1])

Bei dieser Auffassung von den Entstehungsmotiven der liparischen Gesellschaftsordnung wird man es auch nicht für wahrscheinlich halten, daß dieser Räuber- und Kriegerkommunismus[2]) eine erheblich längere Dauer gehabt hat, als die Verhältnisse, denen er seinen Ursprung verdankte. Allerdings bedient sich Diodor bei der Darstellung ihres letzten Entwicklungsstadiums (Sonderbesitz mit periodischer Neuverlosung) des Präsens, so daß man den Eindruck gewinnt, als ob die Liparer noch in Diodors Zeit, unter Kaiser Augustus, das Privateigentum nicht vollständig durchgeführt hätten, als ob sie damals noch „vor den Toren Roms die von Cäsar in Germanien beobachteten periodischen Teilungen übten".[3])

---

[1] Was Cäsar von der Agrarverfassung der kriegerischen Sueven sagt, l. c. IV 22, das gilt jedenfalls für die Hellenen auf Lipara: Eius rei multas adferunt causas: ne assidua consuetudine capti studium belli gerundi agricultura commutent, ne . . . potentiores humiliores possessionibus expellant, ne . . . quo oriatur pecuniae aviditas, qua ex re factiones dissensionesque nascuntur, ut animi aequitate plebem contineant, quum suas quisque opes cum potentissimis aequari videat.

[2]) Nach der treffenden Bezeichnung von Max Weber, Der Streit um den Charakter der altgermanischen Sozialverfassung, Jbb. f. Nationalökon. 1904 S. 449 ff., für den der Liparer- und der Suevenstaat ebenfalls „typische Raubstaaten" sind.

[3]) So Laveleye 372, Viollet a. a. O. 468.

Allein dieser Schluß wird durch die naheliegende Erwägung hinfällig, daß jenes Präsens ein Präsens historikum sein kann oder, wenn nicht, daß es von Diodor möglicherweise gedankenlos seiner Quelle nachgeschrieben wurde, was bei einem so „elenden Skribenten“[1] nichts Auffallendes wäre. Auch sonst fehlt es ja bei Diodor nicht an Beispielen dafür, daß er Sätze älterer Autoren unverändert herübernimmt, ohne Rücksicht darauf, daß sie auf seine Zeit gar nicht mehr passen.[2] Für die Frage nach der geschichtlichen Stellung und Bedeutung der Feldgemeinschaft von Lipara ist demnach der genannte Umstand ohne jede Beweiskraft.

Das Präsens in dem Berichte Diodors über Lipara könnte höchstens soviel beweisen, daß sein Gewährsmann Timäos, dem er es nachgeschrieben, von der Feldgemeinschaft der Liparer wie von einer noch bestehenden Einrichtung gesprochen hat. Und es ist ja sehr wohl möglich, daß Timäos dieselbe in ihrer letzten Entwicklungsphase noch erlebt hat. Er beendete sein Werk noch vor der Eroberung Liparas durch die Römer, vor der Mitte des dritten Jahrhunderts.[3] Wer wollte jedoch annehmen, daß die von ihm geschilderten Zustände noch *nach* dieser Zeit fortdauerten oder gar noch dann, als Lipara eine römische Kolonie geworden war?[4] — Wie gründlich sich bis zur Zeit Diodors die Verhältnisse auf Lipara geändert hatten, beweisen die Angaben Ciceros in der dritten Anklagerede gegen Verres, dessen Mißwirtschaft auch diese Insulaner schwer zu empfinden hatten. Die Liparer erscheinen hier als ein durchaus friedliches Völkchen, welches so wenig von den alten

[1] Diese Mommsensche Charakteristik Diodors (R. Chronol. S. 125) bleibt gewiß noch immer zu Recht bestehen, trotz der Diodor gewidmeten Rettungsversuche, wenn dieselben auch in Bezug auf den *Umfang* seiner Quellenbenützung eine gewisse Berechtigung haben.

[2] Vgl. die treffenden Beobachtungen Müllenhoffs (Deutsche Altertumskunde II 180) über eine derartige kritiklos aus Poseidonios abgeschriebene Stelle desselben Buches (V 32).

[3] Die Einnahme Liparas erfolgte 251. Vgl. Polybios I 39.

[4] Plinius N. H. III 9. Eine Tatsache, die Viollet und Laveleye völlig ignorieren.

Traditionen der Insel bewahrt hat, daß es sich den ungestörten Besitz seiner Äcker von den Piraten durch regelmäßige Zahlungen erkaufte![1])

## Vierter Abschnitt.

## Angebliche Spuren des Kommunismus in Großgriechenland.

Noch weit problematischer, als die Rückschlüsse, die man von dem immerhin geschichtlichen Kommunistenstaat der Liparer auf die allgemeine Entwicklung von Hellas gemacht hat, erscheinen die Vorstellungen über gewisse Spuren des Kommunismus im benachbarten Großgriechenland.

Man hat sich nicht gescheut, aus dem Wuste der neupythagoreischen und neuplatonischen Literatur jene fabelhafte Geschichte herauszugreifen, wonach auf das Wort des Pythagoras mehr als 2000 (nach anderen 600) Menschen die Gütergemeinschaft angenommen und auf Grund derselben ein eigenes Gemeinwesen gestiftet hätten.[2]) Die Phantasie französischer Forscher hat sich — offenbar unter dem Einfluß der vorgefaßten Meinung von der Allgemeinheit des Instituts der Flurgemeinschaft —. zu der Behauptung hinreißen lassen, daß dieser Angabe vermutlich eine alte mißverstandene Überlieferung über die Entstehung einzelner süditalischer Gemeinden zugrunde liege, die in die späteren halb sagenhaften Erzählungen über das Leben des Pythagoras „übergegangen" sei.[3])

Als ob es sich hier überhaupt um „Sage" handelte und als ob nicht alles, was wir über die „pythagoreische" Gütergemeinschaft erfahren, unverkennbar den Stempel jüngerer Erfindung an sich trüge![4]) Es sollte doch kaum mehr eines Hinweises darauf bedürfen, daß die Geschichtserzählung für die Neupythagoreer und Neuplato-

[1]) Cicero in Verrem III 37: tot annis agellos suos redimere a piratis solebant.

[2]) Siehe die Erzählung des Nikomachos bei Porphyrios Pyth. vita in der Didotschen Ausgabe des Diogenes Laert. S. 91.

[3]) Viollet a. a. O. 468, Laveleye a. a. O. 372.

[4]) Vgl. Zeller, Philosophie der Griechen I[4] 290 ff.

niker lediglich eine Form ist, deren sie sich mit souveräner Willkür bedienen, um jeden beliebigen Inhalt hineinzulegen und durch die Autorität der Vorzeit zu empfehlen.[1]) Es sind die eigenen Ideale, die sie ohne Scheu in den angeblichen Lehren und Schöpfungen des Pythagoras darstellen. Diese Ideale aber sind wie auf spekulativem, so auch auf sozialpolitischem Gebiete wesentlich bedingt durch den Platonismus, ja der Neuplatonismus hat sogar ein Projekt zur Verwirklichung des platonischen Staates in Italien aufzuweisen.[2]) Es unterliegt übrigens um so weniger einem Zweifel, daß die kommunistischen Elemente der Pythagorasmythe (neben dem Mißverständnis des pythagoreischen Lebensprinzips: „Unter Freunden ist alles gemein")[3]) der späteren Platonisierung der pythagoreischen Lehre ihren Ursprung verdanken, als die älteren und glaubwürdigeren Nachrichten über Pythagoras von der Gütergemeinschaft noch nichts zu melden wissen.[4])

Oder glaubt man, daß Plato, nachdem er der pythagoreischen Lehre und den Pythagoreern in Italien selbst persönlich so überaus nahegetreten, sich in der Weise über die Undurchführbarkeit des Kommunismus hätte äußern können, wie er es in den „Gesetzen" tut, wenn er ein wirklich kommunistisches Experiment des Ordens, ein „Phalanstère" des Pythagoras vor Augen gehabt hätte? Und selbst wenn man an ein solches Experiment glaubt, was ist damit für die total verschiedene Frage nach der Fortdauer einer primitiven Feldgemeinschaft gewonnen? Die Möglichkeit, daß die Pythagoraslegende in dieser Hinsicht an eine geschichtliche Tatsache anknüpfte, wäre höchstens dann anzunehmen, wenn sich irgendwo in dem hellenischen Unteritalien Spuren einer alten Feldgemeinschaft er-

[1]) Zeller, Pythagoras und die Pythagorassage. Abhandlungen. 1. Sammlung 2. Aufl. S. 33.

[2]) Porphyrios v. Plotin. c. 12.

[3]) Wie weit dies Mißverständnis ging, zeigt die Notiz des Photios s. v. *κοινὰ τὰ τῶν φίλων· Τίμαιός φησιν ἐν τῷ ϑ' ταύτην λεχθῆναι κατὰ τὴν μεγάλην Ἑλλάδα, καθ' οὓς χρόνους Πυθαγόρας ἀνέπειϑε τοὺς ταύτην κατοικοῦντας ἀδιανέμητα κεκτῆσθαι.*

[4]) Vgl. Zeller a. a. O.

halten hätten. Allein das ist nirgends der Fall! Denn das Beispiel Tarents, wo man im Hinblick auf eine Stelle des Aristoteles noch im 4. Jahrhundert Nachklänge einer gemeinwirtschaftlichen Eigentumsordnung zu finden glaubt, beweist nicht, was sie beweisen soll. Aristoteles sagt von Tarent weiter nichts, als daß dort die besitzenden Bürger ihre Güter mit den Armen „gemein machten", indem sie die letzteren an der Nutznießung teilnehmen ließen.[1]) So allgemein diese Bemerkung gehalten ist, so ist doch soviel klar, daß die hier geschilderte Sitte in keiner Weise als Überrest alter gemeinwirtschaftlicher Verhältnisse aufgefaßt zu werden braucht. Es ist völlig willkürlich, wenn man sie den Institutionen von Lipara an die Seite gestellt hat.[2])

Die Sitte erweist weiter nichts, als die Wirksamkeit eines ausgebildeten sozialen Sinnes, der sich bewußt ist, daß das Privateigentum nicht ausschließlich dem Individuum, sondern auch dem Interesse der Gesellschaft zu dienen hat. Und in der umfassenden Betätigung dieses sozialen Gemeingefühls, welche das Privateigentum durch den Nießbrauch gewissermaßen zum Gemeingut machte, stand nach Aristoteles die Demokratie von Tarent keineswegs allein. Er findet Ähnliches auch in anderen Staaten, die sich nach seiner Ansicht gesunder bürgerlicher Zustände erfreuten, mehr oder minder verwirklicht;[3]) wie er denn ausdrücklich auf das Beispiel Spartas verweist, dessen Bürger sich gegenseitig an gewissen Gebrauchsgegenständen (Pferden, Hunden, Feldfrüchten, Sklaven) in bestimmten

[1]) Politik (ed. Susemihl) VII 5, 5, 1320b: *καλῶς δ'ἔχει μιμεῖσθαι καὶ τὴν Ταραντίνων ἀρχήν· ἐκεῖνοι γὰρ κοινὰ ποιοῦντες τὰ κτήματα τοῖς ἀπόροις ἐπὶ τὴν χρῆσιν εὔνουν παρασκευάζουσι τὸ πλῆθος.*

[2]) Viollet und Laveleye a. a. O.

[3]) Ebd. II 2, 5, 1263a: *ἔστι δὲ καὶ νῦν τὸν τρόπον τοῦτον ἐν ἐνίαις πόλεσιν οὕτως ὑπογεγραμμένον ὡς οὐκ ὂν ἀδύνατον, καὶ μάλιστα ἐν ταῖς καλῶς οἰκουμέναις τὰ μὲν ἔστι, τὰ δὲ γένοιτ' ἄν· ἰδίαν γὰρ ἕκαστος τὴν κτῆσιν ἔχων τὰ μὲν χρήσιμα ποιεῖ τοῖς φίλοις, τοῖς δὲ χρῆται ὡς κοινοῖς, οἷον καὶ ἐν Λακεδαίμονι τοῖς τε δούλοις χρῶνται τοῖς ἀλλήλων ὡς εἰπεῖν ἰδίοις, ἔτι δ'ἵπποις καὶ κυσίν, κἂν δεηθῶσιν ἐφοδίων ⟨τοῖς⟩ ἐν τοῖς ἀγροῖς κατὰ τὴν χώραν* (oder *θήραν*?). Vgl. Xenophon De rep. Lac. 6, 3.

Fällen ein Mitbenützungsrecht einräumten. Aristoteles hält es daher auch für möglich, auf Grundlage der bestehenden Eigentumsordnung durch die politische Erziehung des Bürgers das genannte Prinzip überall ins Leben einzuführen. Ist es doch für ihn schon ein einfaches Gebot der Klugheit, daß die besitzende und herrschende Klasse auch entsprechend große Leistungen für die Gesamtheit auf sich nehme, gleichsam als „hohen Preis der Herrschaft".[1])

Was Aristoteles von Tarent berichtet, entsprach den sozialpolitischen Idealen des Hellenentums überhaupt. Ganz ähnlich erzählt z. B. Isokrates in seiner emphatischen Schilderung der „guten alten Zeit" Athens, in der sich eben diese Ideale widerspiegeln, die Reichen hätten damals den Armen stets bereitwillig gegeben, sie durch Verpachtung von Ländereien gegen geringen Zins[2]) oder durch Zuwendung von einträglichen Arbeiten unterstützt; und so hätten die Reichen ihren Besitz gleichsam zu einem gemeinsamen Eigentum der Bürgerschaft gemacht![3]) Man sieht, es handelt sich hier um eine ganz stereotype Wendung, der wir daher auch anderwärts wiederbegegnen, z. B. in der plutarchischen Schilderung der Liberalität Kimons,[4]) wo es geradezu heißt: Kimon habe gewissermaßen die Gemeinschaft (d. h. Gütergemeinschaft) des goldenen Zeitalters wieder ins Leben zurückgeführt! (*τρόπον τινὰ τὴν ἐπὶ Κρόνου μυθολογουμένην κοινωνίαν εἰς τὸν βίον αὖθις κατῆγεν.*)

---

[1]) VII 4, 6, 1321a — *ἵν' ἑκὼν ὁ δῆμος μὴ μετέχῃ (τῶν ἀρχῶν τῶν κυριωτάτων) καὶ συγγνώμην ἔχῃ τοῖς ἄρχουσιν ὡς μισθὸν πολὺν διδοῦσι τῆς ἀρχῆς.*

[2]) Darum wird es sich auch in Tarent vielfach gehandelt haben; und Schäffle nennt daher mit Recht diese „Mitnutzung von Vermögensteilen der Reichen durch die Armen" in Tarent unter den Übergangs- und Mischformen zwischen dem von ihm sogenannten herrschaftlichen und genossenschaftlichen Kapitalismus, zu denen er z. B. auch die industrielle Partnerschaft und die Taglöhnergenossenschaft auf Großgütern rechnet. (Kapitalismus und Sozialismus S. 271.)

[3]) Areopag. 32, 35, vgl. 12.

[4]) Leben Kimons c. 10.

Man darf bei der Beurteilung dieser Frage nicht übersehen, welch einen starken Anreiz, welche mächtige innere Nötigung zu einem derartigen gemeinnützigen Gebrauch des Privateigentums die Zustände der hellenischen Welt enthielten. In dem verhältnismäßig engen Kreise, in welchem sich der Bürger des hellenischen Stadtstaates bewegte, traten auch die Privatverhältnisse, insbesondere der Reichtum des einzelnen, ungleich klarer und offenkundiger zutage, als dies in der modernen Welt der Fall ist. Auch ließ sich der Besitz von vorneherein schwerer verbergen, weil ihm nicht die mannigfaltigen Formen der Anlage zu Gebote standen, wie sie die Entwicklung der neueren Kreditwirtschaft geschaffen hat. Der Reichtum stand also ungleich mehr unter der Kontrolle der Öffentlichkeit; ein Verhältnis, welches naturgemäß einen starken Antrieb zu einem liberalen Gebrauch des Eigentums enthielt. Und diese Tendenz wurde noch dadurch verstärkt, daß die Sitte[1]) und eine Reihe anderer Momente in derselben Richtung wirksam waren: die Beschränktheit der Bürgerzahl, die stetige gegenseitige Berührung zwischen den Bürgern, wie sie die Konzentrierung des politischen Lebens in dem städtischen Mittelpunkt des kleinen Gebietes zur Folge hatte, das durch die Kleinheit des Staates stets lebendig erhaltene Gefühl der Abhängigkeit der Wohlfahrt und Existenz des einzelnen von dem Schicksal des Staates und der Gesamtheit, überhaupt der innige Kontakt des einzelnen mit der Öffentlichkeit, der von selbst einen mächtigen Anreiz enthielt, um die Gunst und Anerkennung der Allgemeinheit zu werben u. dgl. m.[2])

[1]) Vgl. z. B. Xenophon *Οἰκονομικός* c. 11.

[2]) Dies Verhältnis zwischen Individuum und Gesamtheit im hellenischen Staat hat u. a. hervorgehoben Felix, Der Einfluß der Sitten und Gebräuche auf die Entwicklung des Eigentums S. 71. Vgl. die besonders in den Gerichtsreden des 4. Jahrhunderts vorkommenden Hinweise auf die Betätigung der sozialen und politischen Pflichten des Besitzes, wie sie Schmidt, Ethik der alten Griechen II 388, zusammengestellt hat. Dazu bei Xenophon Cyropäd. VIII 4, 32 f. die charakteristische Betonung des Grundsatzes, sich weder reicher noch ärmer zu stellen, als man ist, und diese Offenkundigkeit des Besitzstands zur Grundlage des sozialen Verhaltens zu machen.

Unrichtig ist es allerdings, wenn Felix a. a. O. als Ursache des liberalen

All dem entsprach es auch, daß von der volkswirtschaftlichen Theorie der Griechen in der Frage des Vermögensgebrauches und der Güterverwendung das ethische und soziale Moment mit besonderer Entschiedenheit betont wird, wie sie denn von vorneherein der Frage der Verteilung und des Gebrauches des Reichtums ein weit größeres Interesse entgegengebracht hat als der der Gütererzeugung. In diesem lebhaften Gefühl für die aus dem Besitz erwachsenden Pflichten hat sich das Griechentum bereits zu Anschauungen erhoben, welche man sonst nur als christliche zu betrachten gewöhnt ist. Schon Euripides hat den schönen — mit dem neutestamentlichen Gleichnis vom anvertrauten Pfund auf das innigste sich berührenden — Gedanken ausgesprochen, daß das Vermögen des einzelnen nicht sein absolutes Eigentum, sondern ein ihm von der Gottheit zur Verwaltung übergebenes Gut sei.[1])

So führt uns die aristotelische Bemerkung über Tarent wohl auf Erscheinungen, die für die soziale Auffassung des Eigentums bei den Griechen überaus bezeichnend sind, die aber für die Geschichte des Sozialrechtes einen Aufschluß nicht gewähren.

## Fünfter Abschnitt.

## Die staatlich organisierte Bürgerspeisung Spartas und Kretas und der Sozialismus des kriegerischen Gesellschaftstypus.

Zu einem ähnlichen Ergebnis gelangen wir, wenn wir uns jener vielbesprochenen und so vielfach falsch beurteilten Institution

Eigentumsgebrauches auch den Mangel einer umfassenden staatlichen Armenpflege bezeichnet, welcher die Fürsorge für die Armut und Not wesentlich zu einer Sache der Privattätigkeit gemacht habe. Vgl. z. B. die aristotelische *Ἀθην. πολ.* c. 50 über die staatliche Armenpflege in Athen, die jedem, der weniger als drei Minen besaß und arbeitsunfähig war, eine tägliche Pension von zwei Obolen aussetzte.

[1]) *Φοίνισσαι* v. 555 f.:

*Οὗτοι τὰ χρήματ' ἴδια κέκτηνται βροτοί,*
*τὰ τῶν θεῶν δ' ἔχοντες ἐπιμελούμεθα.*

Vgl. die analoge Äußerung des Bion (Stob. flor. 105, 56) *τὰ χρήματα τοῖς πλουσίοις ἡ τύχη οὐ δεδώρηκεν ἀλλὰ δεδάνεικεν.*

zuwenden, welche Tarents Mutterstadt und die verwandten dorischen Gemeinden Kretas am längsten bewahrt haben: der öffentlichen, d. h. staatlich organisierten Speisung der Bürger.

Auch sie hat man als Überrest einer primitiven agrarischen Gemeinschaft in Anspruch genommen. Wenn man die Früchte des Landes gemeinschaftlich verzehrte, so habe das seinen letzten Grund darin gehabt, daß man ursprünglich das Land nicht als Domäne der einzelnen, sondern als gemeinsame Ernährerin aller betrachtete.[1]) Ein klares Licht auf dieses Entstehungsmotiv falle durch die Bemerkung Diodors über die Liparer: „Sie machten ihre Güter gemeinsam und speisten bei öffentlichen Mahlen." Letztere hätten sich eben geschichtlich unmittelbar an die Feldgemeinschaft angeknüpft und verhielten sich zu derselben, wie die Wirkung zur Ursache.[2]) Ja das Institut gestatte uns, noch weiter zurückzugreifen über die erste Begründung seßhafter Gemeinden hinaus auf das Wanderleben der patriarchalen Familien. Aus den Zeiten der Nomadenwirtschaft und einer primitiven Feldgemeinschaft sei es durch Religion und Sitte fortgepflanzt und erhalten worden.

Man vergegenwärtige sich die außerordentliche Tragweite dieser Auffassung! Ist sie richtig, sind die Syssitien nur der letzte Überrest einer alten Agrarverfassung, welche nicht nur das Land, sondern auch den Ertrag als Gemeingut behandelte, d. h. nicht einmal eine Verteilung der Ackerfrucht an die einzelnen, sondern nur einen streng gemeinsamen Verbrauch von seiten aller zuließ, so ist die hellenische Volkswirtschaft in der Tat durch eine Entwicklungsphase

---

[1]) So Viollet a. a. O. und ihm folgend Laveleye S. 375. Vgl. auch Trieber, Forschungen zur spartanischen Verfassungsgeschichte S. 26, wo die Syssitien ebenfalls auf einen „ursprünglich kommunistischen Besitz" zurückgeführt werden, und E. Meyer, Gesch. d. Altert. II 318 und 323, der in ihnen einen Überrest der „gemeinsamen Lebensweise der Urzeit" und der „ursprünglichen Gemeinwirtschaft" sieht.

[2]) Trieber — und zwar, wie es scheint, in Übereinstimmung mit einer mündlichen Äußerung Neumanns — hat in der Stelle Diodors „den schlagendsten Beweis" dafür gesehen, daß der Ursprung der Syssitien sich nur durch ehemalige Gemeinsamkeit alles Besitzes erklären lasse.

hindurchgegangen, welche sich als die denkbar strengste Form eines agrarischen Kommunismus darstellt.[1]) Das älteste Hellas hätte Individualeigentum weder am Grund und Boden, noch am Fruchtertrag gekannt; eine Verbindung von Gemeinbesitz und Gemeingenuß, die dann ihrerseits wieder eine streng gemeinschaftliche, von Organen der Gesamtheit geleitete oder beaufsichtigte Bewirtschaftung des Bodens zur notwendigen Voraussetzung gehabt hätte!

Welch tiefer Einblick in das sozialwirtschaftliche Leben der Vorzeit würde sich da vor unseren Augen eröffnen! Die Kenntnis, die wir auf diesem Wege von der Wirtschafts- und Gesellschaftsordnung der ältesten Hellenen gewännen, würde an innerer Bedeutsamkeit nicht hinter dem zurückstehen, was wir z. B. von den entsprechenden altgermanischen Verhältnissen durch unmittelbare Zeugnisse wissen; ja sie würde die aus diesen Zeugnissen gewonnenen Vorstellungen an Klarheit und Bestimmtheit weit übertreffen.

Man wird nun allerdings die Möglichkeit einer derartigen streng gemeinwirtschaftlichen Durchgangsphase der hellenischen Volksentwicklung nicht von vorneherein in Abrede stellen können. Allein mit bloßen Möglichkeiten ist es hier nicht gedient. Vielmehr muß der Nachweis erbracht werden, daß das Syssitieninstitut keinen anderen Ursprung gehabt haben kann, nur so in seiner Entstehung verständlich wird. Ist nun dieser Rückschluß auf die Feldgemeinschaft wirklich ein so zwingender?

Wie die homerischen Gedichte bezeugen, war es alte Gewohnheit der Fürsten und der Edlen des Volkes, sich gemeinsam des Mahles zu freuen, und zwar finden wir bereits hier das öffentliche Mahl, das Mahl als politisches Institut. Es werden Mahle erwähnt, deren öffentlicher Charakter einerseits aus ihrer Bedeutung als Ratsversammlung, anderseits daraus hervorgeht, daß sie — wenigstens nach dem Zeugnis der Ilias — „von den Achäern zugerüstet", d. h. auf öffentliche Kosten abgehalten wurden.[2])

[1]) Vgl. die Aufzählung der verschiedenen Formen agrarischer Gemeinschaft bei Aristoteles Politik II 2, 1, 1263a: *καὶ τὰ γήπεδα καὶ οἱ καρποὶ κοινοί*!

[2]) Il. IV 344 *ὁπότε δαῖτα γέρουσιν ἐφοπλίζωμεν Ἀχαιοί*. Vgl. ib. XVII 250,

Wer wollte diese homerischen Staatsmahle aus anderen als politischen und gesellschaftlichen Motiven ableiten?

Ist dem aber so, erscheint hier das öffentliche Mahl als integrierendes Element der staatlichen Ordnung, ohne daß auch nur die geringste Spur eines ursächlichen Zusammenhanges mit der Agrarverfassung ersichtlich wäre, so drängt sich von selbst die Frage auf, ob das Institut nicht doch auch vielleicht in der Form, in der es uns in den Syssitien des dorischen Kriegsadels entgegentritt, wesentlich in den staatlichen Verhältnissen wurzelt oder wenigstens zur Genüge aus ihnen erklärt werden kann.

In der Tat, wenn wir die Stellung der Syssitien im Organismus des spartanisch-kretischen Staates näher ins Auge fassen, so leuchtet sofort ein, daß die Zurückführung derselben auf ein rein wirtschaftliches Motiv jedenfalls eine willkürliche ist. Die Vertreter dieser Theorie heben an dem Syssition allzu einseitig den Charakter der Speisegenossenschaft hervor, eine Auffassung, die dem eigentlichen Wesen und Zweck desselben nicht entfernt gerecht wird.

Es bleibt dabei völlig unberücksichtigt, daß die Syssitien in Sparta, wie auf Kreta, zugleich einen organischen Bestandteil der Wehrverfassung, der militärischen Volkserziehung und der bürgerlichen Zucht (*ἀγωγή*) bildeten, ein Glied in jenem System stetiger Kriegsbereitschaft, welche dem Herrenstand dieser Dorergemeinden durch die Lage inmitten einer an Zahl weit überlegenen Untertanenschaft und grundhörigen Bauernschaft aufgenötigt wurde. Die Kriegsbereitschaft war hier bekanntlich mit einer Konsequenz durchgebildet, daß das Gemeinwesen als ein förmlicher Lagerstaat erschien,[1])

---

wo Menelaos die Führer des Heeres zu tapferem Kampf aufruft, die „bei den Atriden auf Kosten des Volkes trinken" (*δήμια πίνουσιν*). Dazu Fanta (Der Staat in der Ilias und Odyssee S. 71 ff.), der allerdings in der Betonung des politischen Momentes vielfach zu weit geht und dadurch zu willkürlichen Konstruktionen kommt.

[1]) Plato von den Kretern: *στρατοπέδου πολιτείαν ἔχετε* leg. II 666c. Dazu Isokrates Archid. 81 von den Spartanern: *τὴν πολιτείαν ὁμοίαν κατεστησάμεθα στρατοπέδῳ καλῶς διοικουμένῳ κτλ.*

dessen Bevölkerung sich als ein alle Zeit unter den Waffen stehendes und zum Ausmarsch bereites Heer darstellt.

Man muß sich eben, um die Institutionen Spartas und Kretas geschichtlich zu verstehen, in weit höherem Grade, als es bisher geschah, die Lebensbedingungen und Konsequenzen des „kriegerischen Gesellschaftstypus" vergegenwärtigen, wie sie neuerdings in so vortrefflicher Weise von Herbert Spencer analysiert worden sind.[1])

Ein so ausschließlich für den Krieg und den Kampf um die Existenz organisiertes Gemeinwesen, wie es der spartanisch-kretische Lagerstaat war, sah sich von Anfang an auf eine in ideeller und technischer Hinsicht möglichst vollkommene Verwirklichung des Gemeinschaftsprinzips hingewiesen. Hier mußten — zum Zwecke des Angriffes, wie der Abwehr — alle Bürger an stetiges Zusammenwirken in gemeinsamer Tätigkeit gewöhnt, mußten alle Kräfte und Tätigkeiten der Individuen in möglichst wirksamer Weise kombiniert und auf ein Ziel konzentriert werden. Der „chronische Militarismus", in welchem die Entwicklung des kriegerischen Gesellschaftstypus ihren Ausdruck fand, forderte die innigste Verknüpfung aller Teile des Volksganzen, eine Verschmelzung, welche den ganzen sozialen Aufbau dieser Staaten zu einem Ebenbild der festgefügten Phalanx ihres Heeresorganismus machte. Das Bedürfnis, über die ganze Kraft jedes einzelnen jeden Augenblick verfügen zu können, führte hier mit innerer Notwendigkeit zu dem Ergebnis, daß die strenge militärische Ordnung, das „System der Regimentation" sich weit über das Heerwesen hinaus verbreitete und alle Seiten des bürgerlichen Lebens dem staatlichen Zwang und der staatlichen Aufsicht unterwarf.[2]) Wie sich die taktische Virtuosität des spartanischen Heereskörpers nach dem Urteile des Thukydides daraus erklärt, daß die einzelnen Glieder desselben zueinander in zahlreichen Abstufungen der Unterordnung standen, daß er „fast ganz aus Vorgesetzten über andere Vorgesetzte bestand und daher die Sorge um das, was ge-

[1]) Prinzipien der Soziologie D. A. III 669 ff.

[2]) Vgl. die oben angeführte Stelle des Isokrates.

ſchehen ſollte, ſehr vielen am Herzen lag,“[1]) — ſo ſtellte die politiſche und ſoziale Organiſation dieſer Gemeinſchaft von Berufskriegern ein Syſtem von ſukzeſſiven Abſtufungen der Unterordnung dar, in welchem jeder ältere Mann zum jüngeren im Verhältnis des Höheren zum Niederen ſtand.

Dieſe überall auf das einheitliche Zuſammenwirken in der Maſſe gerichtete Tätigkeit des Staates ließ wenig Spielraum für die freie Entfaltung des einzelnen. Das Individuum erſcheint recht eigentlich dazu beſtimmt, in der Maſſe aufzugehen, ſeine individuellen Neigungen und Wünſche dem Ganzen zu opfern, dem ſein Leben gehört. Schon beim Eintritt in das Leben entſcheidet die Rückſicht auf den Staatszweck über Sein oder Nichtſein des Individuums. Wenn die Entſcheidung zugunſten desſelben ausfällt, geſchieht es nur, um dies junge Leben ſobald als möglich in die Zucht und Schule des Staates zu nehmen, von der erſt der Tod befreit.[2]) Alles individuelle Leben wird in die Richtung hineingezwungen, welche der Staatszweck fordert, kein anderer Bildungsgang, kein anderer Beruf dem Bürger geſtattet, als der des Kriegers. Der Staat teilt jedem ſeine Tätigkeit zu, ſtellt ihn ſozuſagen Tag und Nacht unter die Zenſur der Öffentlichkeit. Er ſchreibt ihm vor, wann er zur Ehe zu ſchreiten hat, um dem Staate Bürger zu geben, und ſucht ihn anderſeits wieder dem häuslichen Leben möglichſt zu entziehen. Er verſichert ſich ſeiner Perſon für alle Zeiten, indem er die Auswanderung des Bürgers mit dem Tode bedroht und auch ſonſt die Freizügigkeit in hohem Grade beſchränkt. Wie der leibeigene Helote an die Scholle gebunden iſt, ſo darf auch ſein Herr — in ſeiner Eigenſchaft als Soldat — ſich nicht ohne Erlaubnis von ſeinem Wohnort entfernen. Auch er iſt ein unbedingt abhängiges Werkzeug, auch er in gewiſſem Sinne ein Eigentum des Staates.[3])

---

[1]) v. 66: *σχεδὸν γάρ τι πᾶν πλὴν ὀλίγου τὸ στρατόπεδον τῶν Λακεδαιμονίων ἄρχοντες ἀρχόντων εἰσί, καὶ τὸ ἐπιμελὲς τοῦ δρωμένου πολλοῖς προσήκει.*

[2]) Plutarch Lykurg 15: *πρῶτον μὲν γὰρ οὐκ ἰδίους ἡγεῖτο τῶν πατέρων τοὺς παῖδας, ἀλλὰ κοινοὺς τῆς πόλεως ὁ Λυκοῦργος.*

[3]) Plutarch Lykurg: *οὐδεὶς γὰρ ἦν ἀφειμένος ὡς ἐβούλετο ζῆν, ἀλλ'*

Nicht minder erklärt sich aus den Lebensbedingungen des kriegerischen Gesellschaftstypus die Zentralisation der Verwaltung, wie sie uns im Ephorat entgegentritt, und die staatliche Regulierung der Volkswirtschaft. Wie jede Gesellschaft von solch kriegerischem Typus durch die Unsicherheit ihrer Verkehrsbeziehungen zum Ausland genötigt ist, eine sich selbst genügende und sich selbst erhaltende Organisation zu schaffen, in ihrem eigenen Bereich für die Erzeugung aller notwendigen Lebensbedürfnisse zu sorgen und sich dadurch vom Ausland unabhängig zu machen, so sehen wir in Sparta auch diese Tendenz in radikalster Weise verwirklicht, das Prinzip der wirtschaftlichen Autonomie bis zum Verzicht auf ein allgemein gültiges Tauschmittel gesteigert. Eine Abschließung, der dann auf der anderen Seite als notwendiges Korrelat innerhalb der Bürgerschaft selbst eine um so engere ökonomische Gemeinschaft entsprach, die — wie schon früher erwähnt[1]) — den einzelnen sogar dazu berechtigte, sich unter Umständen des Eigentums anderer Bürger für *seinen* Gebrauch zu bedienen.

Wenn man sich diese ganze Organisation von Staat und Gesellschaft vergegenwärtigt, die durch eine das ganze menschliche Leben umspannende staatliche Leitung, ja durch eine Art von gemeinschaftlichem Haushalt die Gesamtheit der Bürger zu einem kunstvoll gegliederten Ganzen, zu einem „Kosmos" vereinigte, so wird man dieselbe als eine ausgeprägt *sozialistische* bezeichnen dürfen. Der Staatssozialismus ist das naturnotwendige Korrelat des kriegerischen Gesellschaftstypus; und dieser Sozialismus ist hier mit einer Konsequenz durchgebildet, daß uns aus ihm alle Tatsachen der spartanisch-kretischen Geschichte, welche die oben erwähnte Doktrin auf den Agrarkommunismus der Urzeit zurückführen zu müssen glaubt, vollkommen verständlich werden.[2])

*οἷον ἐν στρατοπέδῳ τῇ πόλει καὶ δίαιταν ἔχοντες ὡρισμένην καὶ διατριβὴν περὶ τὰ κοινὰ καὶ ὅλως νομίζοντες οὐχ αὑτῶν, ἀλλὰ τῆς πατρίδος εἶναι διετέλουν κτλ.*

[1]) Vgl. oben S. 53.

[2]) Ein moderner Nationalökonom (Elster, Hdwb. d. Staatsw. s. v. Plato) spricht geradezu von einem „politischen Kommunismus" in Sparta, Max

Die Form, in der sich diese sozialistische Ausgestaltung der Gesellschaft vollzog, war — wie schon angedeutet — einfach dadurch gegeben, daß man auch im Frieden möglichst die Ordnungen des Feldlagers festhielt. Und der sprechendste Beweis dafür ist eben das Syssitieninstitut, die gemeinsame Speisung der ganzen Bürgerschaft, als deren Zweck die Tradition daher mit Recht die Erhöhung der Marschbereitschaft und Schlagfertigkeit bezeichnet.[1]) Die Waffenbruderschaften, die im Felde zusammenlagerten und in der Schlacht zusammenstanden, bestehen als Tischgenossenschaften auch im Frieden fort,[2]) wobei der militärische Charakter der Verbindung so strenge festgehalten wird, daß als Aufsichtsbehörde über sie die Polemarchen fungieren und die Genossen zum gemeinsamen Mahle sich bewaffnet versammeln. In gewisser Hinsicht erinnern die Syssitien ja auch an jene weitverbreiteten Grundformen menschlicher Gesellschaft, die uns als Altersklassen und Männerbünde bei den verschiedensten primitiven Völkern begegnen. Aber gerade hier sehen wir recht deutlich, daß es vor allem kriegerische Stämme sind, die diese Formen als Grundlage der Heeresverfassung gewählt und weiter ausgebildet haben.[3])

Angesichts dieser Tatsachen erscheint die Ableitung des spartanisch-kretischen Syssitienwesens aus politisch-militärischen und sozialen Motiven als die ungezwungenste und natürlichste Erklärungsweise.[4])

---

Weber a. a. O. S. 292 von einem „Kasino- oder Kriegerkommunismus der alten Spartiaten".

[1]) Plutarch Apophthegm. Lac. p. 226c: *ὅπως ἐξ ἑτοίμου τὰ παραγγελλόμενα δέχωνται.*

[2]) Bei Dionysios von Hal. II 23 heißt es von der *„ἀγωγὴ περὶ τὰ φιδίτια"*, daß sie Lykurg eingeführt habe *ἐν πολέμῳ δ'εἰς αἰδῶ καὶ πρόνοιαν καταστήσας ἕκαστον τοῦ μὴ καταλιπεῖν τὸν παραστάτην, ᾧ καὶ συνέσπεισε καὶ συνέθυσε καὶ κοινῶν ἱερῶν μετέσχεν.*

[3]) H. Schurtz, Altersklassen und Männerbünde, 1902, S. 111.

[4]) Auch die Alten haben die Sache nicht anders aufgefaßt bei Plato Leg. I 633a heißt es in Bezug auf Sparta: *τὰ ξυσσίτιά φαμεν καὶ τὰ γυμνάσια πρὸς τὸν πόλεμον ἐξευρῆσθαι τῷ νομοθέτῃ* und ib. I 625e mit Beziehung auf Kreta: *ἐπεὶ καὶ τὰ ξυσσίτια κινδυνεύει ξυναγαγεῖν ὁρῶν, ὡς πάντες, ὁπόταν στρατεύωνται, τόθ' ὑπ' αὐτοῦ τοῦ πράγματος ἀναγκάζονται*

Wenigstens sind wir, um das Institut geschichtlich zu verstehen, in keiner Weise genötigt, noch irgendwelche andere Entstehungsgründe heranzuziehen, so daß für eine Anknüpfung an wirtschaftliche Verhältnisse jeder Anhaltspunkt fehlt. Neben den Tischgenossenschaften kann auch einmal die Feldgemeinschaft bestanden haben, wie das Beispiel des dorischen Lipara beweist, allein sie brauchen keineswegs immer und überall in einem ursächlichen Zusammenhang mit der Feldgemeinschaft zu stehen. Ist es doch angesichts der ganzen Stellung, welche die gemeinsame Bürgerspeisung im Organismus des dorischen Kriegerstaates einnimmt, selbst für Lipara keineswegs wahrscheinlich, daß die dortigen Syssitien ausschließlich eine Wirkung der Feldgemeinschaft waren. Sie können auch hier sehr wohl, wie die liparische Feldgemeinschaft selbst, zugleich als Ausfluß der kriegerischen Organisation der Gemeinde betrachtet werden. —

Ja wenn die Syssitien in der Gestalt, in der sie uns auf Lipara und Kreta, sowie in Sparta entgentreten, eine allgemein dorische oder gar althellenische Einrichtung überhaupt gewesen wären — wie man seit Otfried Müller vielfach angenommen hat —, dann würde man allerdings berechtigt, ja genötigt sein, zumal für die Landschaften, die sich nicht in der Zwangslage der genannten Gemeinden befanden, ein Entstehungsmotiv allgemeinerer Art zur Erklärung heranzuziehen, wie es eben die wirtschaftlichen Verhältnisse darbieten würden. Allein ist für jene Annahme auch nur der Schatten eines Beweises erbracht?

Die Sitte des geselligen Zusammenspeisens hat allerdings zu allen Zeiten eine große Rolle im staatlichen und gesellschaftlichen Leben der Hellenen gespielt, sie ist in der Verfallszeit sogar in förmlichen Speiseklubs über alles Maß hinaus gepflegt worden. Allein wo auch immer sonst von „Syssitien" die Rede ist, nirgends läßt sich erkennen, daß es sich dabei um die regelmäßige und allgemeine

---

φυλακῆς αὐτῶν ἕνεκα ξυσσιτεῖν τοῦτον τὸν χρόνον. Vgl. auch Herodot I 65: τὰ ἐς πόλεμον ἔχοντα· ἐνωμοτίας καὶ τριηκάδας καὶ συσσίτια.

Speisung ganzer Bürgerschaften handelte, wie in Sparta oder Kreta. Und nur diese kann doch hier überhaupt in Betracht kommen, nicht gewöhnliche Opfer- und Festschmäuse oder gemeinsame Mahle einzelner Korporationen, sei es privaten oder öffentlichen Charakters. Oder sollen wir mit denen, die um jeden Preis Spuren einer kommunistischen Durchgangsphase der sozialen Entwicklung von Hellas finden möchten, auch diesen „Syssitien" eine Beweiskraft für unsere Frage einräumen?

Die Alten selbst haben allerdings die verschiedenen Formen von Syssitien keineswegs strenge auseinandergehalten. Aristoteles z. B. vergleicht ohne weiteres mit dem spartanischen Institut die Mahle der „Hetärien" Karthagos,[1]) bei denen wir doch selbstverständlich auch dann, wenn sie öffentliche Korporationen waren, nicht entfernt an eine tägliche und allgemeine Bürgerspeisung denken dürfen. Auch Dionys von Halikarnaß sieht sich durch die Fest- und Opfermahle der römischen Kurien, die doch vielmehr in den Opferschmäusen der attischen Phratrien ein Seitenstück haben, an die spartanischen Syssitien erinnert; und wieder ein anderer, ein Interpolator des Aristoteles (zu Politik IV 9, 2. 1329 b) sucht den Ursprung des spartanisch-kretischen Syssitienwesens in Süditalien, ohne im geringsten anzudeuten, ob die den altitalischen Bauern zugeschriebene Sitte gemeinsamer Mahlzeiten wirklich mit der spartanischen Ähnlichkeit hätte. Wir belächeln dergleichen Kombinationen; aber ist es nicht immer noch recht willkürlich, wenn nun auch moderne Forscher die sämtlichen, innerlich so verschiedenen Formen von öffentlichen oder gemeinsamen Mahlen als gleichwertig behandeln und sie nur als spätere Modifikationen eines und desselben ursprünglich zugrunde liegenden Institutes der Vorzeit gelten lassen wollen, als letztes Überbleibsel einer kommunistischen Wirtschaft patriarchaler Familiengruppen?[2])

Bücher glaubt als ein „besonders wichtiges" Beweismoment für die Herkunft der Opfermahle der attischen Phratrien aus der

[1]) Politik II 8, 2. 1272 b.

[2]) So Viollet a. a. O. und Laveleye-Bücher, Das Ureigentum S. 326 ff.

Feldgemeinschaft eben den „patriarchalen" Charakter dieser Verbände hervorheben zu müssen.[1]) Allein ist die Beweiskraft dieses Momentes wirklich so zwingend? Daß der „patriarchale" Zusammenhalt örtlich oder verwandtschaftlich verbundener Familien ursprünglich stets auch einen förmlichen agrarischen Kommunismus in sich geschlossen habe, ist eine Annahme, die in dieser Allgemeinheit nicht erwiesen ist. Um so sicherer ist es dagegen, daß in Hellas jede derartige patriarchale Gemeinschaft zugleich eine Kultusgemeinschaft darstellte, mit der dann auch jene gemeinsamen Mahle von selbst gegeben waren. Mit den Opferfesten, in denen der sakrale Zusammenhang der Genossenschaft zum Ausdruck kommt, verbindet sich eben naturgemäß und notwendig das gemeinsame Opfermahl. Bedarf es da zur Erklärung der Sitte noch des Kommunismus?[2])

Übrigens wird von der genannten Theorie der weitere wichtige Umstand übersehen, daß gerade bei derjenigen Form des öffentlichen Mahles, welche einer primitiven Agrargemeinschaft am meisten entsprechen würde, bei dem spartanischen und allem Anscheine nach auch bei dem kretischen Bürgermahl, von einem Zusammenhang mit patriarchalischen Institutionen überhaupt keine Rede sein kann. Die spartanische Tischgenossenschaft bildete sich bekanntlich durch die freie Wahl ihrer Mitglieder, sie nahm so wenig Rücksicht auf Familien- und Geschlechtsverband, daß nicht einmal Vater und Sohn Mitglieder eines Syssition zu sein brauchten. Ebenso spricht alles dafür, daß auch die kretischen Syssitien solche freigebildete Genossenschaften waren.[3])

---

[1]) a. a. O. Anm. 3.

[2]) Wenig scheint mir auch gedient mit Büchers Hinweis auf die gemeinsamen Speisungen verdienter Männer im Stadthaus oder Prytaneum, sowie auf die öffentlichen Speisungen, durch welche der Staat Fremden, besonders Gesandten seine Gastfreundschaft erwies, worin Bücher einen wichtigen „nomadischen" Zug erblickt.

[3]) Schon Otfried Müller (Dorer II 203) hat dies zur Erklärung des Berichtes über die kretischen Syssitien bei Athenäos IV 143 geltend gemacht. — Die Ansicht von Leist, Gräko-italische Rechtsgeschichte S. 139, daß die Syssitien Spartas (also wohl auch Kretas) „anfangs nach den Oben und

Gerade hier tritt also das Institut aus jedem Zusammenhang mit der Agrarverfassung heraus. Das Prinzip der Unteilbarkeit und Unveräußerlichkeit der alten Stammgüter mochte sehr häufig mehrere Familien zu gemeinsamer Wirtschaft vereinigen, für die Zusammensetzung der Tischgenossenschaften sind diese Hausgemeinschaften ebensowenig maßgebend gewesen, wie irgendein anderes agrarwirtschaftliches Verhältnis. Es ist daher auch von diesem Gesichtspunkt aus völlig willkürlich, die Syssitien als Überrest einer engeren patriarchalischen Vermögensgemeinschaft aufzufassen. Überall, wo wir sonst einen Zusammenhang zwischen der Sitte gemeinsamer Mahlzeiten und der Feldgemeinschaft zu erkennen vermögen, wie z. B. bei gewissen ostafrikanischen Stämmen, bei den Indianern und Südseeinsulanern, sind es patriarchalische Gruppen, von denen sie abgehalten werden, die Geschlechtsgenossenschaften oder die auf letzteren beruhenden Dorfgemeinschaften.[1])

Nun zeigt ja allerdings das Syssitieninstitut in der Form, wie es uns auf Kreta entgegentritt, ein ausgesprochen gemeinwirtschaftliches Gepräge. Die ganze Bürgerschaft wird hier auf Kosten der Gesamtheit ernährt. Alle Einkünfte, welche der Staat von den Allmendegütern,[2]) aus den Kopfsteuern der unfreien Bevölkerung[3]) oder aus anderen öffentlichen Einnahmequellen bezog,[4]) insbesondere die Grundsteuern, welche außer den Untertanen[5]) die Bürger aus ihrem Anteil am Fruchtertrag ihrer Hörigen zu leisten hatten (in Lyktos ein Zehntel der Ernte)[6]) wurden hier — soweit sie nicht für den Kultus und sonstige Staatszwecke zur Verwendung

---

Geschlechtern eingerichtet waren, so daß also ursprünglich die Verwandtschaften zusammenspeisten", entbehrt jeder Begründung.

[1]) Vgl. die Angaben bei Laveleye-Bücher S. 276.

[2]) Aristoteles Politik II 7, 4 b. 1272 a.

[3]) So wenigstens später in Lyktos nach Dosiadas bei Athen. IV 143 a.

[4]) Vgl. die auf die Gemeinde der Drerer sich beziehende Inschrift bei Cauer, Del. inscript. graec.² 121 C 38 ff.

[5]) Aristoteles a. a. O.

[6]) Dosiadas a. a. O.

kamen — für die Syssitien in Anspruch genommen. Während in Sparta das Institut zwar ebenfalls eine Anstalt der Gemeinschaft war, aber im übrigen, d. h. in seiner Verwaltung und seiner Tätigkeit für die Gemeinschaft, sich wesentlich mit dem privatwirtschaftlichen Prinzip von Leistung und Gegenleistung begnügte und so individualistisch organisiert war, daß — bei gleicher Beitragspflicht für alle — jeder für seinen Bedarf selbst aufzukommen hatte, ja im Unvermögensfalle den Anteil am Staatstisch sowie das Vollbürgerrecht verlor,[1]) ist auf Kreta das privatwirtschaftliche Moment, der Grundsatz von Leistung und Gegenleistung, nur soweit beibehalten, als es um der Gerechtigkeit und Zweckmäßigkeit willen erforderlich schien. Hier diente das Institut grundsätzlich den Bedürfnissen der Gesamtheit als Gesamtheit und die Gemeinschaft trat daher selbst mit ihren Mitteln für die wirtschaftlich minder Leistungsfähigen ein, so daß auch die Ernährung der Ärmeren vollkommen gesichert war.[2]) Mochte die Beisteuer der letzteren hinter den Kosten ihres Unterhaltes zurückbleiben, sie wurden deswegen nicht ausgeschlossen, sondern der Ausfall durch die entsprechende Höherbelastung der Vermögenderen und den Staatsbeitrag ausgeglichen. Da sich die Beisteuer des einzelnen nicht, wie in Sparta, nach seinem für alle gleichen Anspruch an den Staatstisch, sondern nach der Größe des Einkommens richtete, so kamen die Früchte des ganzen vaterländischen Grund und Bodens — mochte er Gemein- oder Privatbesitz sein — bis zu einem gewissen Grade wenigstens allen zugute.

[1]) Dikäarch bei Athenäos IV 141 c. Plutarch, Lykurg 12. Vgl. Hultsch, Metr.[2] 534. Gegen die Annahme Laveleyes a. a. O., daß die spartanischen Syssitien zugleich auf den Ertrag großer Domänen basiert gewesen seien, vgl. Fustel de Coulanges, Étude sur la propriété à Sparte (Comptes rendus de l'Acad. des sciences morales et politiques 1880 p. 623).

[2]) Aristoteles a. a. O.: *ἀπὸ πάντων γὰρ τῶν γινομένων καρπῶν τε καὶ βοσκημάτων ἐκ τῶν δημοσίων καὶ . . . φόρων, οὓς φέρουσιν οἱ περίοικοι, τέτακται μέρος τὸ μὲν πρὸς τοὺς θεοὺς καὶ τὰς κοινὰς λειτουργίας τὸ δὲ τοῖς συσσιτίοις, ὥστ' ἐκ κοινοῦ τρέφεσθαι πάντας καὶ γυναῖκας καὶ παῖδας καὶ ἄνδρας.* Vgl. Ephoros bei Strabo X 4, 16. 480 — *ὅπως τῶν ἴσων μετάσχοιεν τοῖς εὐπόροις οἱ πενέστεροι δημοσίᾳ τρεφόμενοι.*

Ja wenn uns die Darstellung dieser merkwürdigen Gesellschaftsverfassung in der aristotelischen Politik unverfälscht überliefert ist,[1]) so wäre man auf Kreta in der Durchführung des gemeinwirtschaftlichen Prinzips soweit gegangen, auch die Ernährung der nicht am Männermahl beteiligten Familienmitglieder, der Frauen und jüngeren Kinder,[2]) auf Kosten der Gesamtheit zu bestreiten: eine Annahme, die allerdings insoferne großen Bedenken unterliegt, als eine so vollständige Durchführung des Rechtes auf Existenz ohne Zweifel einen sehr bedeutenden Teil des Einkommens der vermögenden Klassen in Anspruch genommen hätte und zugleich eine Anhäufung großen Besitzes in wenigen Händen sehr erschwert haben müßte, während sich auf Kreta in Wirklichkeit eine entschiedene Tendenz zu großer Ungleichheit der Vermögensverteilung bemerklich macht.[3])

Doch sei dem, wie ihm wolle, angesichts der geschilderten gemeinwirtschaftlichen Organisation des kretischen Syssitienwesens ist jedenfalls soviel gewiß, daß dasselbe sich mit einem Grundgedanken der strengen Agrargemeinschaft wenigstens berührt. Es erkennt, wie diese, jedem Gemeindegenossen ein angeborenes Recht auf Mitbenützung der äußeren Natur, auf den Mitgenuß der materiellen Existenzbedingungen zu, wenn es dieses Recht auch in weit beschränkterem Sinne und in den durch das Sondereigentum bedingten Formen wirtschaftlich zur Geltung bringt, d. h. nicht ein Recht am Grund und Boden selbst, sondern nur an einem Teil der jeweilig produzierten Genußmittel einräumt.

---

[1]) D. h. wenn die Worte *καὶ γυναῖκας καὶ παῖδας κτλ.* in der ebengenannten Stelle der Politik wirklich von Aristoteles herrühren und nicht späterer Zusatz sind.

[2]) D. h. derjenigen, die vom Vater noch nicht ins *ἀνδρεῖον* mitgenommen oder in die *ἀγέλαι* der Jünglinge aufgenommen werden konnten, welch letztere nach Ephoros ib. p. 483 ebenfalls auf Staatskosten erhalten wurden.

[3]) Außer dieser allgemeinen Erwägung fehlt uns allerdings jeder nähere Anhaltspunkt für die Beurteilung der Frage, da die Quellen völlig darüber schweigen. Was Oncken, Die Staatslehre des Aristoteles II 386 für die Annahme einer Interpolation der Stelle beibringt, ist leider ohne jede Beweiskraft.

Ergibt sich nun aber aus dieser Tatsache irgendein zwingendes Beweismoment für die Annahme, daß wir hier eine durch die Entwicklung des Privateigentums am Grund und Boden hervorgerufene Umgestaltung und Abschwächung eines ursprünglichen agrarischen Gemeindekommunismus mit völlig ungetrennter Gemeinschaft des Landbesitzes vor uns haben? Nachdem sich uns die Sitte der gemeinen Bürgerspeisung selbst aus dem kriegerischen Lebensprinzip des Lagerstaates vollkommen erklärt hat, sollte da die Tatsache der gemeinwirtschaftlichen Organisation des Instituts für sich allein genügen, so weitgehende Schlüsse zu ziehen?

Ich fürchte doch sehr, daß hier die bisherige Anschauungsweise an einer gewissen Verwirrung der Begriffe leidet, wenn sie das Syssitieninstitut ohne weiteres als eine „rein kommunistische Einrichtung" auffaßt,[1]) welche „auf das Prinzip der Gütergemeinschaft zurückgehe",[2]) nur durch die ehemalige Gemeinsamkeit alles Besitzes zu erklären sei.[3]) Von diesem absoluten Kommunismus haben die indogermanischen Völker selbst auf der ältesten für uns erkennbaren Stufe ihrer Entwicklung nichts gewußt. Schon die indogermanische Urzeit kennt gemeinsame Wurzeln für die Bezeichnung des Stehlens und des Diebes, und auch für die Begriffe: Tauschen, Kaufen, Kaufpreis und verwandte finden sich in den indo-

[1]) Tout à fait communiste (Laveleye S. 378).

[2]) Büchsenschütz, Besitz und Erwerb S. 29.

[3]) Trieber a. a. O. S. 25; vgl. S. 10, wo die spartanischen Phiditien als Überrest einer grauen Vorzeit hingestellt werden, in der noch Gemeinsamkeit des Bodens und alles Besitzes bestand. Trieber sieht sogar eine Erinnerung an diesen ursprünglichen Kommunismus in der Förderung des Stehlens bei der spartanischen Jugenderziehung, „wie denn gewisse Völker, die in primitiven Zuständen nur Gemeineigentum kannten, noch heutzutage das Stehlen für etwas höchst Unschuldiges halten". Vgl. dagegen die Ansicht Schraders (Linguistisch-historische Forschungen zur Handelsgeschichte und Warenkunde S. 61), daß der Dieb auf niedrigen Kulturstufen eine viel strengere Beurteilung als auf höheren zu erfahren pflege! Man sieht, wie wenig mit solch allgemeinen Argumentationen gedient ist, denen bei der unendlichen Mannigfaltigkeit der Erscheinungen des Völkerlebens stets positive Zeugnisse auch für diametral entgegengesetzte Ansichten zu Gebote stehen.

germanischen Sprachen übereinstimmende Ausdrücke schon in alter Zeit entwickelt vor.[1]) Wenn demnach der Begriff des Eigentums schon der Urzeit aufgegangen ist, wo bleibt da die „ehemalige Gemeinsamkeit alles Besitzes"?

Überhaupt ist es irreführend, von einer „kretischen Gütergemeinschaft" in der Allgemeinheit zu reden, wie es selbst Roscher getan hat.[2]) Wer sich die ökonomische Struktur des kretischen Syssitienwesens im einzelnen veranschaulicht, wird es als „kommunistisch" höchstens insoferne bezeichnen können, als das Institut eben Gemeinwirtschaft, insbesondere Zwangsgemeinwirtschaft war. Diesen gemeinwirtschaftlichen Charakter teilt es aber, wie mit der Institution des Staates selbst, der ja die höchste Form der Zwangsgemeinwirtschaft darstellt, so mit jeder staatlichen Einrichtung, welche mit den Mitteln aller (d. h. auf der finanziellen Grundlage von Steuern und öffentlichem Vermögen) für die Zwecke aller, d. h. für allgemeine Staatszwecke, arbeitet. Auch greift das kretische Syssitieninstitut, obgleich es geradezu eine Lebensbedingung des Staates bildete, in das Privateigentum prinzipiell durchaus nicht tiefer ein als etwa das Sozialrecht des modernen Staates. — Wie bei der kretischen Bürgerspeisung der Ausfall, welcher durch die ungenügenden Beiträge der Ärmeren entstand, durch Staatszuschüsse und die höheren Beisteuern der Reicheren gedeckt wurde, so ergänzt die Sozialgesetzgebung des modernen Staates bei den öffentlichen Leistungen an Krankengeld, Unfall-, Invaliden- und Altersrente das unzureichende Einkommen der besitzlosen Klassen aus Leistungen der Besitzenden und teilweise auch aus Mitteln des Staates (Reichszuschuß bei der Altersversicherung). Wie auf Kreta das Einkommen der Wohlhabenden durch den — mit dem Besitz steigenden — Beitrag zum Staatstisch den Ärmeren mit zugute kam, so übertragen auch wir

[1]) Schrader a. a. O.

[2]) System der Volkswirtschaft I § 83 Anm. 6. Vgl. auch den Aufsatz Roschers über Sozialismus und Kommunismus in der Zeitschr. f. Geschichtswissenschaft III 451, wo von einer „sehr konsequenten Gütergemeinschaft in Kreta" die Rede ist.

durch gesetzlichen Zwang an die Arbeiter Einkommensteile, die sonst den Arbeitgebern, also den Besitzenden, zugefallen wären. Und wie auf Kreta die Staatsgewalt auch dem Minderbemittelten die Beitragspflicht auferlegte, so zwingen auch wir jeden an der Arbeiterversicherung Beteiligten, mit einem Teile seines Einkommens für die Kosten des Institutes mit aufzukommen. Hier wie dort haben wir demnach eine Gesetzgebung vor uns, welche in die natürliche Verteilung des Volkseinkommens beständig eingreift und ihr mit der Zwangsgewalt des Staates eine der Volkswohlfahrt entsprechendere Richtung gibt. Zugleich bedeutet hier wie dort diese Modifikation der Einkommensverteilung eine Verschiebung derselben zugunsten der wirtschaftlich Schwachen auf Kosten der Besitzenden. Wenn daher die kretische Syssitienverfassung „rein kommunistisch" sein soll, so sind es auch die Institutionen des modernen Sozialrechts, so groß die Unterschiede im übrigen auch sein mögen.

Allerdings ist auf Kreta der Staatszuschuß gegenüber der Leistung der Beitragspflichtigen weit mehr ins Gewicht gefallen, als es in dem Sozialrecht eines Staates der Fall sein kann, dem nicht wie in dem dorischen Heerstaat die Hilfsmittel einer außerhalb der Bürgerschaft stehenden untertänigen Bevölkerung zu Gebote stehen; ferner erscheint in der kretischen Bürgerspeisung das gemeinwirtschaftliche Prinzip auch auf die Konsumtion in einem Umfang ausgedehnt, der das bei ähnlichen Veranstaltungen des modernen Staates (bei der Gemeinwirtschaft des stehenden Heeres) übliche Maß weit überschritt, endlich war im kretischen Staate das Recht auf Existenz in vollkommenerer Weise verwirklicht, als in unserer modernen Armenversorgung und Versicherungsgesetzgebung. Allein es handelt sich eben bei alledem nur um ein Mehr oder Weniger. Denn die spezifischen Eigentümlichkeiten einer „rein kommunistischen" Rechtsordnung, die prinzipielle Negation des Privateigentums, der Individualwirtschaft und des Individualhaushaltes sind auch dem kretischen Staate fremd. Er kennt wohl ausgedehnten Domänenbesitz, aber kein gemeinsames Eigentum am *gesamten* Grund und Boden, ausgedehnte Allmendenwirtschaft, aber keine gemeinwirt-

schaftliche Organisation der gesamten Güterproduktion, und ebensowenig sind seine Männermahle eine Verwirklichung des rein kommunistischen Ideals der gemeinwirtschaftlichen Konsumtion, d. h. des vollkommen gemeinsamen Haushaltes aller.[1])

Nicht wenig hat zur Entstehung der unklaren Ansicht von dem kommunistischen Charakter der Syssitien ohne Zweifel der Umstand beigetragen, daß sie sich in ihren sozialen Wirkungen teilweise mit dem berühren, was auch als praktisches Ziel des Kommunismus erscheint. Im kommunistischen Staat soll die Befriedigung der Lebensbedürfnisse für alle die gleiche sein, und das Syssitienwesen hat wenigstens in einem Punkte eine solche Gleichstellung der Bürger im Genuß zur Folge gehabt. Allein über dieser äußeren Ähnlichkeit darf man den fundamentalen Unterschied nicht übersehen! Dort steht die Gleichheit der Lebensführung in der Tat in einem organischen Zusammenhang mit der wirtschaftlichen Rechtsordnung: sie ist der natürliche Ausdruck des kommunistischen Prinzips der völlig gleichen Verteilung des Volkseinkommens und der durch sie bedingten Gleichheit der ökonomischen Lebenslage. Dagegen beruht die durch die Syssitien geschaffene Gleichheit überhaupt nicht auf einem volkswirtschaftlichen, sondern einem politischen Motiv: der durch den Staatszweck geforderten systematischen Disziplinierung der Bürger. Sie ist demgemäß auch nicht Selbstzweck, wie die Gleichheit des vulgären Kommunismus, sondern eben nur ein Mittel zur Sicherung der Lebensbedingungen des Staates.[2])

---

[1]) Über das Fortbestehen der individuellen Hauswirtschaft neben den *ἀνδρεῖα* vgl. Plato Leges VI 780e: *ὑμῖν γάρ . . . . . τὰ μὲν περὶ τοὺς ἄνδρας ξυσσίτια καλῶς ἅμα καὶ ὅπερ εἶπον θαυμαστικῶς καθέστηκεν. — τὸ δὲ περὶ τὰς γυναῖκας οὐδαμῶς ὀρθῶς ἀνομοθέτητον μεθεῖται καὶ οὐκ εἰς τὸ φῶς ἦκται τὸ τῆς ξυσσιτίας αὐτῶν ἐπιτήδευμα κτλ.* Dazu Ephoros bei Strabo X 4 § 19 p. 142 und die Bemerkung des Aristoteles zur Platonischen Politik (Polit. II 7 Anf.): *οὐδεὶς γὰρ οὔτε τὴν περὶ τὰ τέκνα κοινότητα καὶ τὰς γυναῖκας ἄλλος κεκαινοτόμηκεν, οὔτε περὶ τὰ συσσίτια τῶν γυναικῶν.*

[2]) Plato Leg. I 626a: *καὶ σχεδὸν ἀνευρήσεις οὕτω σκοπῶν τὸν Κρητῶν νομοθέτην, ὡς εἰς τὸν πόλεμον ἅπαντα δημοσίᾳ καὶ ἰδίᾳ ἡμῖν ἀποβλέπων συνετάξατο.*

Es ist daher von vornherein willkürlich, irgendeine bestimmte Eigentumsordnung als die notwendige Voraussetzung des Institutes hinzustellen. Die durch die Speisegenossenschaften erzielte Gleichheit der Lebensführung war von der Lebenslage der Bürger vollkommen unabhängig.[1]) Gerade auf Kreta müssen — wenigstens im 4. Jahrhundert — gleichzeitig mit der streng gemeinwirtschaftlichen Organisation der Syssitien die schroffsten wirtschaftlichen und sozialen Gegensätze innerhalb der Bürgerschaft bestanden haben. Ephoros spricht von Armen und Reichen,[2]) Aristoteles von mächtigen Familien, deren Zügellosigkeit und Gewaltsamkeit sich über alle Schranken des Rechtes und der Verfassung hinwegsetzen konnte.[3]) Er bezeichnet die damalige Verfassung der kretischen Städte geradezu als ein Dynastenregiment, die schlimmste Form der Oligarchie. Die Masse der Bürgerschaft fügte sich willig den „Mächtigen" (*δυνατοί*), die ihr offenbar durch ausgedehnten Besitz an Land und Grundholden weit überlegen waren.[4])

Wenn sich die „kommunistische" Organisation des Syssitienwesens mit solchen gesellschaftlichen Zuständen vereinigen ließ, so ist es begreiflich, daß Aristoteles es für durchaus möglich hält, sie in allen Staaten im Einklang mit dem bestehenden, auf dem Prinzip des Privateigentums beruhenden Wirtschaftsrecht durchzuführen.[5]) Ja er ist so weit entfernt, das Institut aus der Gütergemeinschaft abzuleiten, daß er es im Gegenteil in seiner Polemik gegen die kommunistischen Theorien als Argument dafür verwertet, daß auch auf der Grundlage und unter der Herrschaft des Privateigentums der Besitz seine sozialen Funktionen in befriedigendster Weise zu

---

[1]) Vgl. Thukydides über die Spartaner (I 6) *πρὸς τοὺς πολλοὺς οἱ τὰ μείζω κεκτημένοι ἰσοδίαιτοι μάλιστα κατέστησαν.*

[2]) a. a. O.

[3]) Politik II 7, 6. 1272b.

[4]) Vgl. auch Polyb. VI 45: *παρὰ δὲ Κρηταιεῦσι πάντα τούτοις ὑπάρχει τἀναντία· τήν τε γὰρ χώραν κατὰ δύναμιν αὐτοῖς ἐφιᾶσιν οἱ νόμοι, τὸ δὴ λεγόμενον, εἰς ἄπειρον κτᾶσθαι.*

[5]) a. a. O. II 2, 10. 1264a; vgl. II 2, 5. 1263a.

betätigen vermöge. Er sieht hier nichts Kommunistisches, als jenes „Gemeinmachen des Eigentums durch den Gebrauch",[1]) von dem bereits oben ausführlich die Rede war.

Man wende gegen diese Auffassung nicht ein, daß es sich bei jenem gemeinnützigen Eigentumsgebrauch um eine Zwangstätigkeit handelte. Denn durch den Umstand allein, daß hier die Staatsgewalt von der Gesellschaft oder vielmehr von einem Teil derselben zugunsten des andern solche Opfer erzwang und die privatwirtschaftlichen Kräfte zur Leistung dieser Opfer obligatorisch zusammenfaßte, wurden die Syssitien noch nicht zu einer „rein kommunistischen" Institution, da ja durch sie die Rechtsform des Privateigentums als Grundlage des Wirtschaftslebens in keiner Weise berührt wurde und der staatliche Zwang weiter nichts beabsichtigte, als eine vorbeugende Korrektur gewisser für die Lebensbedingungen des Staates bedenklichen Konsequenzen der bestehenden Wirtschaftsordnung. Jedenfalls genügt der staatssozialistische Charakter des kriegerischen Gesellschaftstypus vollkommen, um auch dieses kretische System des Syssitienwesens geschichtlich zu erklären.

## Sechster Abschnitt.

## Die spartanisch-kretische Agrarverfassung.

Zu Rückschlüssen auf das Agrarwesen der Vorzeit bleibt uns nach alledem nur noch das übrig, was wir von der Agrarverfassung selbst in historischer Zeit noch zu erkennen vermögen. — Da sehen wir denn in Sparta wie auf Kreta die Masse des ländlichen Grund und Bodens, soweit er im Eigentum der herrschenden Klasse stand, in Meierhöfe zerteilt, die von schollenpflichtigen Bauern bestellt wurden. Diese Hofstellen (κλῆροι „Lose") bildeten geschlossene und unteilbare wirtschaftliche Einheiten. Für Kreta ist uns durch das Stadtrecht

[1]) a. a. O. § 5 *φανερὸν τοίνυν ὅτι βέλτιον εἶναι μὲν ἰδίας τὰς κτήσεις, τῇ δὲ χρήσει ποιεῖν κοινὰς* und § 10 . . . *ὥσπερ τὰ περὶ τὰς κτήσεις ἐν Λακεδαίμονι καὶ Κρήτῃ τοῖς συσσιτίοις ὁ νομοθέτης ἐκοίνωσεν.*

von Gortyn, also für das 5. Jahrhundert wenigstens soviel hinlänglich bezeugt, daß der Besitz der „Häusler" (*Foixées*), deren Stellung der der spartanischen Heloten entsprach, nicht wie der übrige Nachlaß ihrer Herren der Teilung unter die Erben unterworfen werden konnte.[1]) Noch deutlicher ist diese Geschlossenheit der Hufen in Sparta erkennbar. Hier war der Ertrag, den die Helotenwirtschaften nach dem von Staats wegen festgesetzten Maßstab den Herren lieferten, für alle derselbe (82 Medimnen Gerste und ein entsprechendes Maß von Öl, Obst und Wein),[2]) woraus sich mit Notwendigkeit ergibt, daß die Landlose nicht nur von annähernd gleicher, sondern auch von unveränderlicher Größe gewesen sein müssen. Nur so erklärt es sich auch, daß die innerhalb des spartanischen Herrenstandes schon früh hervortretende Tendenz zur Konzentrierung des Grundeigentums die alte auf der Selbständigkeit zahlreicher kleiner Betriebe beruhende Agrarverfassung offenbar wenig berührt hat. Das Eigentumsrecht an zahlreichen Helotenhufen mochte sich allmählich in einer Hand vereinigen, aber es entstanden dadurch, da das Verhältnis zwischen Herr und Bauer nicht einseitig von dem einzelnen geändert werden durfte, keine zusammenhängend bewirtschafteten Gutskomplexe. Die Landlose bestanden vielmehr als

[1]) Allerdings nimmt das Gesetz von der Teilung der Erbmasse direkt nur das Vieh aus, welches einem Häusler gehört, und die Stadthäuser, denen ein Häusler einhaust, der auf der Stelle haust (IV 31). Allein es handelt sich an der betreffenden Stelle des Gesetzes überhaupt nur um eine Bestimmung über Vieh und Stadthäuser, von denen es heißt, daß sie an die Söhne als Präzipuum fallen sollen (gegenüber den Töchtern), soweit sie nicht einem auf eigner Stelle selbständigen Häusler gehören. Den Acker des Häuslers zu nennen, war gar keine Veranlassung, da er hier überhaupt nicht in Frage kam. Dagegen führt eben die Tatsache, daß Hofstelle und lebendes Inventar des Häuslers nicht zur teilbaren Erbmasse gehörten, notwendig zu dem Schluß, daß der Grund und Boden, den er bewirtschaftete, derselben Behandlung unterlag, wie schon Zitelmann mit Recht angenommen hat (Juristische Erläuterungen zum Stadtrecht von Gortyn, N. Rh. Mus. Bd. 40 Ergänzungsh. S. 137 ff.).

[2]) Plutarch Lyk. 8. Inst. Lac. 41. Myron von Priene bei Athenäos XIV 657d (Müller FHG. IV 461).

selbständige Betriebe fort, die nicht zu einer organischen Wirtschaftseinheit verbunden werden konnten. — Eine hübsche Anekdote erzählt von Lykurg, wie er einmal nach der Durchführung seines Ackergesetzes von einer Reise zurückkehrend durch die frisch abgeernteten Felder gekommen sei und beim Anblick der in regelmäßigen Reihen aufgeschichteten Getreideschober geäußert habe, Lakonien sehe aus wie das Eigentum von lauter Brüdern, die sich eben in ihr Erbe geteilt hätten.[1]) Das ist eine Legende, wie die Geschichte von der Lykurgischen Landaufteilung selbst. Allein sie enthält doch unverkennbar einen echten Kern. Es spiegelt sich in dieser angeblichen Äußerung des Gesetzgebers ohne Zweifel der Eindruck wider, der sich in der Tat dem Beobachter der Flurteilung und der durch letztere bedingten Formen der Ackerwirtschaft in der Gemarkung Spartas aufdrängen mußte.

Es liegt auf der Hand und ist auch von dem Urheber der genannten Erzählung ganz richtig herausgefühlt, daß diese Flurteilung nichts Naturwüchsiges, sondern künstlich gemacht war. Es leuchtet ferner ein, daß, wenn dieselbe geraume Zeit nach der Einnahme des Landes und nach einer längeren Epoche der Entwicklung und Ausbildung des Privateigentums am Grund und Boden hergestellt wurde, dies nur möglich war durch eine allgemeine Gütereinziehung und systematische Neuaufteilung des gesamten Agrarbesitzes: die denkbar radikalste sozialrevolutionäre Umwälzung, die von vornherein so sehr aller inneren Wahrscheinlichkeit entbehrt, daß wir ihre Geschichtlichkeit nur auf Grund einer gut beglaubigten Tradition annehmen könnten. Wo hätten wir aber eine solche Tradition? Was die Lykurglegende von einer derartigen Umgestaltung der spartanischen Eigentumsordnung durch einen großen Gesetzgeber zu erzählen weiß, beruht überhaupt nicht auf Überlieferung, sondern verdankt seinen Ursprung ganz unverkennbar den

[1]) Plutarch a. a. O.: *λέγεται δ'αὐτὸν ὕστερόν ποτε χρόνῳ τὴν χώραν διεξερχόμενον ἐξ ἀποδημίας ἄρτι τεθερισμένην ὁρῶντα τοὺς σωροὺς παραλλήλους καὶ ὁμαλεῖς μειδιάσαι καὶ εἰπεῖν πρὸς τοὺς παρόντας, ὡς ἡ Λακωνικὴ φαίνεται πᾶσα πολλῶν ἀδελφῶν εἶναι νεωστὶ νενεμημένων.*

sozialpolitischen Restaurationsbestrebungen und der diesen Bestrebungen dienenden Tendenzliteratur des 4. und 3. Jahrhunderts, die aus der Opposition gegen die gesellschaftlichen und staatlichen Mißstände des damaligen Sparta erwachsen ist. Wenn schon die Person des Gesetzgebers selbst angesichts der mythischen und hieratischen Elemente der Lykurgsage als eine geschichtliche kaum mehr zu erkennen ist, so kann noch weniger ein Zweifel darüber bestehen, daß das ihm zugeschriebene soziale Erlösungswerk nichts ist als ein Phantasiegebilde, welches nur eine vorbildliche Bedeutung hat, d. h. den Zeitgenossen im Spiegel der idealisierten Vergangenheit vorhält, was sie im Interesse einer Wiedergeburt von Staat und Gesellschaft zu tun hätten.[1])

So bleibt denn nach diesem negativen Ergebnis nur die andere Möglichkeit, daß nämlich die in geschichtlicher Zeit in der Gemarkung Spartas bestehende Flurteilung schon vollendet war, bevor der Grund und Boden in das Sondereigentum der einzelnen Familien des Herrenstandes überging. — Damit fällt ein bedeutsames Licht auf die Entstehungsgeschichte der spartanischen Agrarverfassung. Wir sehen, wie das von den Spartiaten okkupierte Land, soweit es nicht im freien Eigentum der untertänig gewordenen Landesbevölkerung (der Periöken) oder für andere Zwecke vorbehalten blieb, von Staats wegen in ein System von Meierwirtschaften (*κλῆροι*) zerlegt wurde, wie die Größe derselben mit Rücksicht auf das Interesse der Landeskultur und den Bedarf für den Unterhalt der Gutshörigen und ihrer künftigen Herren genau reguliert ward, und wie dann die Höfe nebst ihrem lebenden Inventar unter die Mitglieder der Herrengemeinde zur Aufteilung kamen.

[1]) Hervorgehoben sei hier nur die Tatsache, daß Plato und Isokrates das Vorkommen eines *γῆς ἀναδασμός* in Sparta geradezu in Abrede stellen. Vgl. Plato Gesetze 736c: ... *γῆς καὶ χρεῶν ἀποκοπῆς καὶ νομῆς πέρι δεινὴν καὶ ἐπιχείνδυνον ἔριν ἐξέφυγεν*, und in Übereinstimmung damit sagt Isokrates Panath. 259: *ἐν δὲ τῇ Σπαρτιατῶν* (sc. *πόλει*) *οὐδεὶς ἂν ἐπιδείξειεν — πολιτείας μεταβολὴν οὐδὲ χρεῶν ἀποκοπὰς οὐδὲ γῆς ἀναδασμόν*. Natürlich enthält die Bemerkung des Isokrates noch keinen unmittelbaren Beweis gegen die Geschichtlichkeit der Lykurgischen Landteilung an sich, sondern nur dafür daß Isokrates ebenso, wie Plato, nichts von ihr gewußt hat.

Freilich sind wir mit der Feststellung dieser Tatsache auch schon an der Grenze unseres Wissens angelangt. Wir vermögen nicht zu erkennen, nach welchem Prinzip die ursprüngliche Verteilung der Landlose erfolgte, insbesondere ob dieselbe von Anfang an eine definitive war und sofort zur Entstehung von privatem Grundeigentum führte oder ob das Land noch eine Zeitlang im Gesamteigentum der eingewanderten Dorer geblieben ist.

Zunächst ist ja wohl soviel klar, daß wir eine wirklich geschichtliche Überlieferung über diese Anfänge des Wirtschaftslebens nicht besitzen. Die Verhältnisse, die hier in Frage kommen, sind weit über ein halbes Jahrtausend älter als die ersten „Zeugen", die man für sie anzuführen vermag, als Plato, der in den „Gesetzen" von den Gründern der Dorerstaaten Argos, Messenien und Lakonien zu erzählen weiß, daß sie die Aufteilung des okkupierten Landes an ihr Kriegsvolk auf dem Fuße einer gewissen Gleichheit (*ἰσότης τις τῆς οὐσίας*) vorgenommen hätten.[1]) Allerdings wird Plato eine derartige Tradition schon vorgefunden haben, allein dieselbe beruhte gewiß nicht auf historischen Erinnerungen, sondern auf bloßer Spekulation, die ja wahrscheinlich das Richtige getroffen hat, aber für die Entscheidung der Frage nicht mehr ins Gewicht fällt, wie etwa moderne Reflexionen über diese Dinge.[2])

Duncker hat diese Lücke durch Heranziehung von Analogien ausfüllen zu können geglaubt, indem er auf die Vorgänge bei zahlreichen anderen Kolonisationen hinwies: auf die germanischen Ansiedlungen im römischen Reiche, die Niederlassung der Normannen in England, deren Teilungskataster bekanntlich noch erhalten ist, auf die deutsche Kolonisation im Osten der Elbe, deren Teilungsmaß für die okkupierten Gemarkungen (große oder kleine Hufe) auf unseren Flurkarten ebenfalls noch erkennbar ist, auf das Verfahren

[1]) III 684 und V 736.

[2]) Daher sind auch von vornherein die Schlüsse hinfällig, welche z. B. Hildebrand aus diesem „Zeugnis" auf die ursprüngliche Agrarverfassung der dorischen Staaten gezogen hat. (Die soziale Frage der Verteilung des Grundeigentums im klass. Altertum: Jahrb. für Nationalök. u. Stat. XII S. 8.)

der Konquistadoren, auf die Parzellen der Kolonisationen Friedrichs II. und die Landverkäufe der Vereinigten Staaten Nordamerikas.[1]) Duncker ist um so mehr der Ansicht, daß die dorischen Staatengründungen nach dieser Analogie beurteilt werden müßten, weil wir in der Tat nachweisen können, daß in geschichtlicher Zeit bei den Hellenen die Behandlung eroberter Gebiete eine ganz ähnliche war, Ansiedlung und Landaufteilung miteinander Hand in Hand gingen. Schon das verhältnismäßig alte Lied von den Phäaken in der Odyssee weiß ja zu erzählen, wie bei der Begründung einer Niederlassung neben Mauer- und Hausbau die Aufteilung der Äcker die erste Handlung der Ansiedler war (VI 16).[2]) Die Argiver verjagen einen König, weil er ein den Arkadern abgenommenes Gebiet nicht aufgeteilt habe, und als sie (463) Mykenä zerstört, teilen sie dessen Landgebiet auf.[3]) Um zu bezeichnen, daß Arkadien seine Bevölkerung nicht gewechselt habe, d. h. es nicht erobert worden sei, sagt Strabo: „Die Arkader sind dem Lose nicht verfallen" (*οὐκ ἐμπεπτώκασιν εἰς τὸν κλῆρον*).[4]) Von derselben Praxis der Aufteilung neubesiedelter Gebiete durchs Los (*κατακληρουχεῖν*) zeugen die Bemerkungen Diodors (V 15, 81, 83, 84) über die Kolonisierung der Cykladen, von Tenedos, Lesbos, Sardinien, die Kleruchien Athens usw. Was Sparta selbst betrifft, so kann man auf die bekannte dem König Polydor in den Mund gelegte Äußerung hinweisen, der auf die Frage, warum er gegen die Brüder (die Messener) zu Felde ziehe, geantwortet haben soll: „Ich ziehe nur gegen das noch unvermessene Land".[5]) Auch der Orakelspruch gehört hierher, den die Pythia den Spartanern in Bezug auf die beabsichtigte

[1]) Die Hufen der Spartiaten. Abh. z. griech. Gesch.

[2]) Vgl. den Spruch der Pythia über die Kolonisation Kyrenes (Herodot IV 159):

*Ὃς δέ κεν ἐς Λιβύαν πολυήρατον ὕστερον ἔλθῃ*
*Γᾶς ἀναδαιομένας, μετά οἱ ποκά φαμι μελήσειν.*

[3]) Strabo VIII 8, 19, p. 377.

[4]) ib. VIII 1, 2, p. 333.

[5]) Plutarch Apophthegm. Lac. 285: *ἐπὶ τὴν ἀκλήρωτον τῆς χώρας βαδίζω.*

Eroberung Arkadiens gegeben haben soll und in dem es heißt, sie wolle ihnen geben die herrliche Flur, sie zu messen mit dem Maße der Leine.[1])

Duncker hat vollkommen recht, wenn er meint, daß dieser Spruch, wie jenes Königswort nur aus der Vorstellung heraus erfunden sein konnte, daß die Spartaner erobertes Land „nach der Schnur zu vermessen" und aufzuteilen pflegten.

Allein liegt in alledem ein zwingender Beweis dafür, daß schon bei der *ersten* Ansiedlung des dorischen Kriegsvolkes im Eurotastal mit dem Grund und Boden in *jeder* Hinsicht ebenso verfahren worden ist, wie bei den späteren Gebietserweiterungen Spartas? Wer die soziale Entwicklung Spartas nur aus einem ursprünglichen Agrarkommunismus begreifen zu können glaubt, wird mit Recht einwenden können, daß die angeführten Kolonisationen und Eroberungen solchen Zeiten angehören, in denen das Institut des Privateigentums am Grund und Boden bereits vollkommen entwickelt und daher der Übergang neugewonnenen Landes in das Sondereigentum selbstverständlich war. Soweit sich auch diese Praxis der Landaufteilung zurückführen läßt, die Zeiten der ersten dorischen Staatengründungen liegen doch noch um Jahrhunderte weiter zurück,[2]) in deren Verlauf sich die wirtschaftlichen Anschauungen und Bedürfnisse wesentlich verändert haben können. Wenn Duncker meint, daß Ansiedlungen auf Grund von Eroberungen ohne Landteilung für die Eroberer undenkbar sind, so ist das insoferne richtig, als es sich um eine Auseinandersetzung, eine *Abteilung* mit der alten Landesbevölkerung handelt; auch eine neue *Flurteilung* zur Regelung des landwirtschaftlichen Betriebes auf der der letzteren abgenommenen Gemarkung muß, wie wir sahen, in Sparta als Folge der Okkupation angenommen werden. Wie aber die *Zuteilung* der Landlose an die einzelnen Familien des Herrenstandes geregelt wurde, bleibt für uns

[1]) Herodot I 60: *καλὸν πεδίον σχοίνῳ διαμετρήσασθαι.*

[2]) Die obigen Bemerkungen Diodors über gleich alte Koloniengründungen kommen hier natürlich nicht in Betracht, da sie nicht ein Zeugnis für die Praxis der Vorzeit, sondern nur für die der geschichtlichen Zeit enthalten.

doch noch eine offene Frage. Wenn durch die Verlosung bei den späteren Landaufteilungen der Grund und Boden in den bleibenden Besitz der einzelnen überging, so braucht das keineswegs von Anfang an so gewesen zu sein. Es ist vielmehr wohl denkbar, daß eine so eng verbundene kriegerische Genossenschaft, wie die spartanische Herrengemeinde, welche die Notwendigkeit steter Kriegsbereitschaft ohnehin zu gewissen gemeinwirtschaftlichen Institutionen zwang, auch dem gemeinsam errungenen Landbesitz gegenüber an dem genossenschaftlichen Prinzip möglichst lange festgehalten hat. Wenn in diesen dorischen Herrenstaaten einerseits das Hauptmotiv des Eigentumsbedürfnisses, die persönliche Arbeit und der daraus entspringende Anspruch auf ausschließlichen Genuß ihres Ertrages von vornherein wegfiel und anderseits durch die unvermeidlichen Folgen des Privateigentums, durch Entfesselung des Erwerbstriebes und wirtschaftliche Ungleichheit die Lebensbedingungen des Staates besonders gefährdet werden mußten, so erscheint es immerhin möglich, daß in Sparta der Prozeß der Eigentumsbildung ähnlich wie bei den Dorern Liparas durch eine längere Periode der genossenschaftlichen Organisation des Agrarwesens hindurchgegangen ist, d. h. daß der ganze Komplex von Helotenhufen ursprünglich als Gesamteigentum der Gemeinde behandelt und demgemäß den einzelnen nur ein zeitweiliges Nutzungsrecht an den „Losen" eingeräumt wurde. Auch dafür ließen sich, wie schon das Beispiel des dorischen Lipara bezeugt, leicht Analogien finden. Wenn Duncker für seine Annahme auf die privatwirtschaftlichen Formen hinweist, in denen sich in der Neuzeit die Besiedlung des amerikanischen Westens vollzieht, so könnte man mit demselben Recht für jene entgegengesetzte Auffassung die älteste Kolonisation Neuenglands anführen, die bekanntlich vielfach mit einem agrarischen Kommunismus verbunden war. Doch was ist mit solchen problematischen Analogien gedient, solange andere Anhaltspunkte fehlen?

Nun glaubt man ja allerdings eine Reihe von solchen Anhaltspunkten zu besitzen, welche jeden Zweifel daran ausschließen sollen, daß Spartas Agrarverfassung bis tief in die historische Zeit

hinein auf dem Prinzip des Gesamteigentums beruhte, daß hier — wie man meint — der Staat allezeit ein Eigentumsrecht an den aufgeteilten Ackerlosen behauptet und die letzteren gewissermaßen als „Staatslehen" betrachtet habe, die er jeden Augenblick behufs einer Neuverteilung wieder einziehen könne.[1])

Für diese Ansicht beruft man sich vor allem darauf, daß als Gesamtname für den in den unmittelbaren Besitz der spartanischen Herrengemeinde übergegangenen Teil Lacedämons die Bezeichnung „*πολιτικὴ χώρα*" gebraucht wird,[2]) wodurch derselbe deutlich als ager publicus charakterisiert werde. Allein ist eine solche Erklärung notwendig oder auch nur wahrscheinlich? Es liegt absolut kein Grund zu der Annahme vor, daß man in Sparta das Gemeindeland nicht ebenso genannt haben sollte wie überall sonst, nämlich *τὸ κοινόν*, *τὸ δημόσιον*. Und warum soll *πολιτικὴ χώρα* etwas anderes bedeuten als das „Bürgerland", d. h. das unter die Bürger aufgeteilte und dem für die Vollbürger geltenden Rechte unterworfene Land im Gegensatz zu dem Untertanenboden der Periökenbezirke?[3]) Was man im Hinblick auf die Verschiedenheit des Personen- und Güterrechts von dem römischen Italien gesagt hat, daß es gegenüber dem Provinzialboden als das eigentliche Bürgerheim und Bürgerland gegolten habe,[4]) das trifft ungleich mehr für die *πολιτικὴ χώρα* Lacedämons zu. Sie bildete mit ihrer von Staats wegen gesicherten Bestellung durch eine unfreie Arbeiterschaft die Voraussetzung der ganzen bürgerlichen Existenz des Spartiatentums; sie war gewiß auch grundsätzlich der herrschenden Bürgerschaft vorbehalten, so daß kein Untertan ohne Eintritt ins Bürgerrecht in der Gemarkung, wo

---

[1]) Vgl. z. B. Schömann-Lipsius, Gr. A. I[4], 1897, S. 220: „Das Eigentum verblieb dem Staat, von dem die Besitzer damit nur gleichsam belehnt waren."

[2]) Polybios VI 45.

[3]) Diese Auffassung entspricht in der Tat vollkommen dem Sprachgebrauch. Vgl. Staat der Lac. 11, 4, wo die *πολιτικαὶ μόραι* des spartanischen Heeres offenbar den Periökenabteilungen gegenübergestellt werden.

[4]) Madvig, Verfassung und Verwaltung des römischen Staates II 100.

die „alten Landlose" (*αἱ ἀρχαῖαι μοῖραι*,[1]) *αἱ ἀρχῆθεν διατεταγμέναι μοῖραι*)[2]) lagen, Grundeigentum erwerben konnte. Anderseits haben die gewohnheitsrechtlichen Normen, welche Erwerb und Veräußerung dieser Landlose regelten, bezw. beschränkten, naturgemäß auf die Grundeigentumsverhältnisse des Periökenlandes keine Anwendung gefunden.

Hat uns aber so der Begriff der *πολιτικὴ χώρα* nicht auf den der Allmende, sondern auf den Begriff eines spezifisch bürgerlichen, dem strengen bürgerlichen Recht unterworfenen Bodeneigentums im Unterschied von einem außerhalb dieses strengen Rechtes stehenden geführt, so drängt sich alsbald die weitere Frage auf, enthielt nicht eben die agrarische Gebundenheit dieses bürgerlichen Rechtes Momente genug, welche die Annahme eines wahren Eigentums an den Hufen des „Bürgerlandes" dennoch ausschließen?

Nun ist es ja allerdings richtig, daß auf einen Besitz, der weder veräußerlich, noch teilbar war[3]) und einer streng obligatorischen Erbfolge unterlag,[4]) der uns geläufig gewordene Begriff des Privateigentums nicht anwendbar ist. Sollten wir aber deswegen die genannte Frage bejahen? Gewiß nicht! Denn nur derjenige kann dem spartanischen Agrarbesitz der historischen Zeit den Charakter des Eigentums absprechen, der bewußt oder unbewußt von der natur-

[1]) Heraclid. Pol. II 7.

[2]) Plutarch inst. lac. 22. Die Bezeichnung erinnert an die der Stammgüter der südslavischen Hausgemeinschaften: djedovina oder starina (das aus alter Zeit Stammende). Kraus a. a. O. 104.

[3]) Arist. Polit. II 6, 10. 1270a: *ὠνεῖσθαι γὰρ ἢ πωλεῖν τὴν ὑπάρχουσαν (χώραν) ἐποίησεν οὐ καλόν.* Heraclid. Pol. II 7 *πωλεῖν δὲ γῆν Λακεδαιμονίοις αἰσχρὸν νενόμισται· τῆς (δὲ) ἀρχαίας μοίρας οὐδὲ ἔξεστιν.*

[4]) Dieses Erbfolgerecht beschränkte ursprünglich ohne Zweifel auch das nach Aristoteles a. a. O. in Sparta schon früh anerkannte Recht, über die Landlose durch Schenkung und Testament zu verfügen. Auch die, sei es nun echte oder falsche, Tradition über das angebliche Gesetz des Ephors Epitadeus datiert die völlige Freigebung dieses Rechtes, welches offenbar ein verhängnisvolles Werkzeug geworden ist, die Unveräußerlichkeit des Grundbesitzes durch eine legale Fiktion zu umgehen, erst vom Anfang des 4. Jahrhunderts. (Plutarch Agis 5.)

rechtlichen Doktrin ausgeht, daß das Wesen des Eigentums in der Unbeschränktheit der Herrschaft des Eigentümers besteht, und daß daher jede Beschränkung desselben im Grunde einen Eingriff enthält, der der Idee des Instituts widerspricht.[1]) Ist aber diese abstrakt-individualistische Auffassung des Eigentumsrechtes als einer absoluten Verfügungsgewalt nicht so ungeschichtlich wie möglich? Wenn es die Aufgabe des Rechtes ist, „die Lebensbedingungen der Gesellschaft in der Form des Zwanges zu sichern",[2]) so kann es auch kein Eigentumsrecht geben, welches nicht durch die stete Rücksicht auf die Gesamtheit beeinflußt und gebunden wäre; und diese Rücksicht kann unter Umständen zu sehr weitgehenden Beschränkungen des einzelnen führen, ohne daß derselbe aufhört, Eigentümer zu sein.[3])

---

[1]) Am schärfsten hat diese individualistische Auffassung Schömann-Lipsius a. a. O. formuliert: „Auch Eigentümer ihrer Güter waren die Spartiaten nicht, da ihnen durchaus kein freies Dispositionsrecht darüber zustand." Zu welchen Konsequenzen diese Auffassung führen kann, zeigt recht deutlich das Buch von Hall (The effects of civilisation on the people in European states, 1859, S. 37), welches auf den älteren englischen Sozialismus und dadurch indirekt auf die heutige sozialistische Bewegung großen Einfluß geübt hat. Er vergleicht das spartanische Agrarsystem mit dem Kommunismus des Jesuitenstaates in Paraguay.

[2]) Ihering, Der Zweck im Recht I 495.

[3]) „Die Geschichte des Eigentums", sagt Treitschke mit Recht, „zeigt einen unablässigen Wechsel. Denn das Eigentum tritt in Kraft nur durch die Anerkennung von seiten des Staates; und da der Staat durch diese Anerkennung Macht verleiht, so legt er den Eigentümern auch Pflichten auf, setzt ihrem Willen Grenzen, welche nach den Lebensbedürfnissen der Gesamtheit sich beständig verändern. Kein Volk hat jemals das Eigentum als ein so unumschränktes Recht angesehen, wie es in den Theorien des Privatrechts losgetrennt vom Staatsrecht erscheint." (Der Sozialismus und seine Gönner. Preuß. Jbb. 1882.) Vgl. dazu die schöne Ausführung von Gerber, Zur Lehre vom deutschen Familienfideikommiß (Jbb. von Ihering I 60): „Das Grundeigentum in Deutschland hat niemals als ein Recht von schrankenloser Freiheit gegolten; es ist von jeher durch einen Zusatz sittlicher oder politischer Pflichten gebunden gewesen; es hatte nicht bloß den Charakter eines

Auch die Eigentumsbeschränkungen des spartanischen Agrarrechtes haben keinen anderen Sinn als eben den, die Lebensbedingungen der bestehenden Staats- und Gesellschaftsordnung zu sichern. In diesem aristokratischen Ständestaat beruhte die Machtstellung der herrschenden Kaste ja durchaus auf dem Grundbesitz. Die Grundrente war für alle ihre Angehörigen die unentbehrliche Voraussetzung für die Behauptung eines standesgemäßen, von jeder Erwerbsarbeit befreiten Lebens, sowie für die Erfüllung ihrer staatlichen Pflichten. Die herrschende Klasse hatte daher das lebhafteste Interesse daran, den zu ihr gehörigen Familien ihren Besitz an liegenden Gütern möglichst zu sichern, was eben nur dadurch erreichbar war, daß man dem einzelnen in der freien Verfügung über das Grundeigentum weitgehende Schranken auferlegte und dasselbe als ein familienweise geschlossenes zu erhalten suchte. Deshalb finden sich in Hellas unter der Herrschaft der alten aristokratischen Verfassungen ganz allgemein dieselben agrarischen Eigentumsbeschränkungen wie in Sparta.[1]) Wo die gesellschaftliche Ordnung noch überwiegend auf der Naturalwirtschaft beruht oder der Grundbesitz vorzugsweise den Mittelpunkt des Lebens ausmacht, da stellt sich eben von selbst ein starkes Bedürfnis ein, der Familie dies Lebensgut zu erhalten, auf das sich allein eine selbständige Existenz gründen ließ, dessen Verlust unter den Verhältnissen eines unentwickelten wirtschaftlichen und staatlichen Lebens notwendig zur Abhängigkeit und zu einer Minderung der sozialen Schätzung sowohl, wie des persönlichen und politischen Rechtes führen mußte. Motive, die übrigens in Hellas noch durch ein sehr zwingendes religiöses Interesse verstärkt wurden, weil hier das Familiengut

---

ausschließlichen Rechts, sondern noch mehr den eines Amtes. Es ist das eine der wirksamsten Grundideen des deutschen Rechtes, die sich durch den ganzen Verlauf seiner Entwicklung rechtfertigen läßt und bei der Konstruktion des heutigen Rechts nicht übersehen werden darf."

[1]) Vgl. unten. Mit Bezug auf Leukas wird die hier ursprünglich ebenfalls bestehende Unveräußerlichkeit der Kleren von Aristoteles ausdrücklich als Hauptstütze der aristokratischen Verfassung, ihre Aufhebung als Ursache der Demokratisierung bezeichnet (II 4, 4. 1266b).

zugleich Sitz des Familienkultus und der Erbbegräbnisse war, deren Pflege zu den heiligsten Pflichten der Nachkommen gehörte.[1])

Dieses Zusammenwirken ständischer, wirtschaftlicher, religiöser Motive muß in den älteren Zeiten der hellenischen Welt ganz allgemein eine ähnliche Stabilität der Grundbesitzverhältnisse zur Folge gehabt haben, wie wir sie in dem Mittelalter anderer Völker wiederfinden.[2]) Auch dem Bewußtsein des althellenischen Bauernstandes, zumal da, wo er seine ursprüngliche Kraft und Haltung zu behaupten vermochte, wird es kaum weniger als dem Edelmann schimpflich (*οὐ καλόν*!) erschienen sein, den ererbten Hof ohne dringende Ursache zu veräußern. In der Tat geht durch das ganze ältere griechische Recht ein Zug hindurch, in welchem sich die angedeuteten Tendenzen sehr bestimmt ausprägen, wenn wir auch nicht immer klar zu erkennen vermögen, inwieweit wir es mit gesetzlich fixierten Verboten oder mit dem in alter Zeit ja nicht minder starken Zwang der Sitte zu tun haben. So hat sich selbst in dem Industrie- und Handelsstaat Athen die Erinnerung an eine Zeit lebendig erhalten, wo letztwillige Verfügungen über das Vermögen noch nicht gestattet waren, weil — um mit Plutarch zu reden[3]) — Haus und Gut des Verstorbenen seiner Familie verbleiben sollte. Eine Auffassung, mit der es völlig übereinstimmt, wenn Polybios dem von den zeitgenössischen Böotiern mit der Testierfreiheit getriebenen Mißbrauch die Vererbung „in der Familie" gegenüberstellt, wie sie früher auch in Böotien üblich gewesen.[4])

---

[1]) Äschines I 96 wirft dem Timarch vor, daß er sich nicht entblödet habe, die Besitztümer seiner Vorfahren zu verkaufen; und in der Rede des Isäos über die Erbschaft des Apollodor (31) wird ebenfalls eine solche Veräußerung aufs schärfste verurteilt. Vgl. Schmidt, Ethik der Griechen II 392.

[2]) Vgl. z. B. Stobbe, Hdb. des deutschen Privatrechts V S. 53: „Die von den Vorfahren ererbten Grundstücke galten nach altem Recht in dem Sinn als Familiengüter, daß sie von dem Eigentümer nicht ohne Genehmigung der nächsten Erben, besonders der Söhne, veräußert werden sollten."

[3]) Solon c. 21: *εὐδοκίμησε δὲ κἀν τῷ περὶ διαθηκῶν νόμῳ· πρότερον γὰρ οὐκ ἐξῆν ἀλλ' ἐν τῷ γένει τοῦ τεθνηκότος ἔδει τὰ χρήματα καὶ τὸν οἶκον καταμένειν.*

[4]) XX 6, 5: *οἱ μὲν γὰρ ἄτεκνοι τὰς οὐσίας οὐ τοῖς κατὰ γένος ἐπιγενομένοις τελευτῶντες ἀπέλειπον, ὅπερ ἦν ἔθος παρ' αὐτοῖς πρότερον κτλ.* Bei

Die spartanische Unveräußerlichkeit des ererbten Grundbesitzes, der „alten Stammgüter", war nach dem Zeugnis des Aristoteles „vor alters" in vielen hellenischen Staaten geltendes Recht gewesen.[1]) Und noch lange, nachdem das Prinzip selbst aufgegeben war, haben sich mehr oder minder weitgehende Beschränkungen des Veräußerungsrechtes erhalten. So war z. B. in Lokri noch im 4. Jahrhundert der Verkauf von Liegenschaften zwar zugelassen, aber nur im Falle offenkundiger Not.[2]) Im alten Rechte von Elis war dem einzelnen die hypothekarische Belastung seines Grundbesitzes nur bis zu einer gewissen Quote desselben gestattet, um wenigstens einen Teil vor der durch die Verschuldung drohenden Gefahr des Verlustes sicher zu stellen.[3]) Für andere Staaten sind wenigstens im allgemeinen gesetzgeberische Maßregeln zur Konservierung der bestehenden Agrarverhältnisse, zur „Erhaltung der alten Stammgüter" bezeugt,[4]) wobei man entweder an Beschränkungen der Teilbarkeit und Veräußerlichkeit oder an ein staatlich geregeltes Adoptionswesen denken kann in dem Sinne, wie es nach den sogen. *νόμοι θετικοί*, d. h. Adoptivgesetzen, in Theben bestand.[5])

Wo findet sich nun aber bei alledem eine Spur davon, daß man mit diesen Beschränkungen des Liegenschaftsverkehrs das Institut des agrarischen Privateigentums selbst negieren wollte? Sie zeigen uns wohl ein zugunsten der Familie und im Interesse der bestehenden Gesellschaftsordnung gebundenes Grundeigentum, schließen aber

---

Aristoteles wird es besonders als ein Bedürfnis oligarchischer Staaten bezeichnet: „*τὰς κληρονομίας μὴ κατὰ δόσιν εἶναι, ἀλλὰ κατὰ γένος*" *κτλ.* A. a. O. VIII 7, 12. 1009a.

[1]) Ebd. VII 2, 5. 1319a: *ἦν δὲ τὸ ἀρχαῖον ἐν πολλαῖς πόλεσι νενομοθετημένον μηδὲ πωλεῖν ἐξεῖναι τοὺς πρώτους κλήρους.*

[2]) Ebd. II 4, 4. 1266b.

[3]) Ebd. VII 2, 5. 1319a.

[4]) Ebd. II 4, 4. 1266b: *τοὺς παλαιοὺς κλήρους διασώζειν.*

[5]) Ebd. II 9, 7. 1274b: *νομοθέτης δ' αὐτοῖς ἐγένετο Φιλόλαος περί τ' ἄλλων τινῶν καὶ περὶ τῆς παιδοποιίας, οἷς καλοῦσιν ἐκεῖνοι νόμους θετικούς· καὶ τοῦτ' ἐστὶν ἰδίως ὑπ' ἐκείνου νενομοθετημένον, ὅπως ὁ ἀριθμὸς σώζεται τῶν κλήρων.*

den Begriff des Eigentums selbst keineswegs aus. Wenn daher das Bodenrecht in Sparta keine anderen Beschränkungen des Individuums kennt als solche, denen wir auch sonst im älteren griechischen Agrarrecht begegnen, so fehlt uns jeder Anhaltspunkt für die Annahme, daß das Recht des Individuums oder der Familie am Grund und Boden in Sparta grundsätzlich anders aufgefaßt wurde als sonst in Althellas.

Möglich ist es ja immerhin, daß der Sozialismus des kriegerischen Gesellschaftstypus das Gemeinschaftsprinzip in Sparta auch auf dem Gebiete des Bodenbesitzrechtes noch in ungleich strengerer Form zur Geltung brachte, als anderwärts. Die Art und Weise, wie das tatsächlich bei der beweglichen Habe geschah, macht es sogar in hohem Grade wahrscheinlich. Es ist sehr wohl denkbar, daß ein Staat, der, so wie der spartanische, die Person des Bürgers gewissermaßen als sein Eigentum behandelte, auch den Besitz desselben nicht anders auffaßte und in dem Bürger nur den Inhaber eines abgeleiteten Nutzungsrechtes sah.

Wenn auf die Frage: „Wessen ist das Haus?“ Stauffer dem Landvogt erwidert: „Dieses Haus ist meines Herrn und Kaisers und Eures und mein Lehen“, so mochte der alte Spartaner, dem sich der Staat nicht in einer Person verkörperte, der vielmehr für die Abstraktion des Staates, der Polis, volles Verständnis hatte, sehr wohl auf die gleiche Frage antworten: „Mein Haus und Gut ist des Staates.“ Und es mag sich der Begriff des Obereigentums des Staates am Landgebiet ursprünglich im Agrarrecht Spartas scharf ausgeprägt haben.

Allein indem wir solche Möglichkeiten erwägen, müssen wir uns anderseits stets bewußt bleiben, daß wir es dabei eben nur mit Möglichkeiten zu tun haben. Es ist eine durch die uns zu Gebote stehenden tatsächlichen Anhaltspunkte nicht gerechtfertigte, vorschnelle Behauptung, daß die spartanischen Kleren „sich nach den rechtlichen Bestimmungen, welche für sie gelten, als Staatslehen erweisen“.[1])

[1]) Wie Gilbert, Gr. Staatsaltert. I² 15 behauptet.

Nun glaubt man freilich für diese Eigenschaft der Spartiatenhufen als Staatslehen ein besonderes Moment zu besitzen in den Befugnissen, welche dem spartanischen Königtum in gewissen familienrechtlichen, auch für die Besitzverhältnisse wichtigen Fragen zukamen. Man hat nämlich aus der bekannten Angabe Herodots, nach welcher die Adoptionen in Sparta vor den Königen stattfanden,[1]) den Schluß gezogen, daß hier der Staat sich in der Person des Königs als des Vertreters seiner Ansprüche an die einzelnen Landlose mit den Losinhabern bei fehlender erbberechtigter Nachkommenschaft über eine anderweitige Erbfolge verständigt habe; was eben in der Weise geschehen sei, daß der Inhaber des Kleros „für eine bestimmte Adoption die richterliche Entscheidung des Königs provozierte".[2]) Durch diese königliche Gerichtsbarkeit soll sich der Staat als der Eigentümer des Landes zugleich die rechtliche Möglichkeit gewahrt haben, auf die Verteilung des Grund und Bodens fortwährend einen bestimmenden Einfluß auszuüben. Der König habe es z. B. in der Hand gehabt, Adoptionen zu verhindern, welche die dem Staatsinteresse zuwiderlaufende Vereinigung mehrerer Lose zu einem Besitztum herbeigeführt hätte, dagegen solche Adoptionen zu erzwingen, welche unversorgten Söhnen kinderreicher Häuser zu einem Kleros verhalfen. Ganz analog hat man ferner den Umstand gedeutet, daß die richterliche Entscheidung über die Hand von Erbtöchtern, welche nicht schon von seiten des Vaters verlobt waren, ebenfalls den Königen zustand.[3]) Auch dies habe keinen anderen Grund gehabt als den, das Eigentumsrecht des Staates an dem Landlos zu wahren und dem Staate zugleich die Möglichkeit zu gewähren, zugunsten solcher Bürger, die kein eigenes Gut hatten, über die Hand und den Besitz der Erbtöchter zu verfügen.[4])

---

[1]) VI 57: *ἤν τις θετὸν παῖδα ποιέεσθαι ἐθέλῃ, βασιλέων ἐναντίον ποιέεσθαι.*

[2]) Gilbert, Studien z. altspart. Gesch. 169.

[3]) Herodot a. a. O.

[4]) An dieser Ansicht von Schömann hält noch Lipsius a. a. O. wenigstens insoferne fest, als auch er Erbtöchter (doch wohl vom Staat?) „an unversorgte

Gegenüber dieser Auffassung ist zunächst zu bemerken, daß, selbst wenn in Sparta das Adoptions- und Erbtöchterrecht in solcher Weise einer systematischen sozialpolitischen Tätigkeit des Staates dienstbar gewesen wäre, daraus allein doch noch nicht folgen würde, daß der Staat hier gleichzeitig als Eigentümer des Grund und Bodens gehandelt habe. Ein Staat, der mit seiner Zwangsgewalt so, wie der spartanische, auf allen Lebensgebieten die Willens- und Rechtssphäre des Individuums einschränkte, konnte sich sehr wohl zu einem derartigen Verfahren ohne weiteres berechtigt halten, auch wenn der Grund und Boden Gegenstand des Privateigentums war.

Eine weitere Frage ist nun aber die: Findet die genannte Ansicht über die Stellung des spartanischen Königtums zum Güterrecht irgendeine Stütze in den Quellen? So, wie der einzige Bericht über die fragliche Tätigkeit der Könige lautet, gewiß nicht! Herodot sagt von den spartanischen Adoptionen weiter nichts, als daß sie in Gegenwart des Königs vollzogen werden mußten. Ob und inwieweit letzterer ein Bestätigungsrecht hatte, ob und in welcher Richtung er überhaupt den Adoptionsakt beeinflussen konnte, ist uns völlig unbekannt. Noch ungünstiger liegt die Sache bei der Frage des Erbtöchterrechts. Herodot a. a. O. bezeichnet die betreffende Tätigkeit des Königs als ein „Rechtsprechen“ [1] (*δικάζειν*) [2]); jedenfalls ist es völlig willkürlich, das Wort *δικάζειν* hier in der Be-

---

Männer geben“ und „für die Fortpflanzung kinderloser Häuser durch Adoption von Söhnen aus verwandten mit mehreren Kindern gesegneten Häusern gesorgt“ werden läßt. Auch O. Müller, Dorer II 199 betrachtet es als höchst wahrscheinlich, daß man zu Männern der Erbtöchter stets solche nahm, welche für sich keinen *κλῆρος* hatten, also nachgeborene Söhne zunächst innerhalb des *οἶκος*, dann des Geschlechtes usw.

[1]) Dies hat mit Recht außer Valkenaer schon Grote betont (Hist. of Greece (ed. 1884) II 415) gegen die Ansicht Thirlwalls, daß der König hier als Hort der Armut gehandelt habe („that he could interpose in opposition to the wishes of individuals to relieve poverty“).

[2]) *δικάζειν δὲ μούνους τοὺς βασιλέας τοσάδε μοῦνα· πατροῦχον τε παρθένου πέρι, ἐς τὸν ἱκνέεται ἔχειν, ἢν μήπερ ὁ πατὴρ αὐτὴν ἐγγυήσῃ, καὶ ὁδῶν δημοσιέων πέρι.*

deutung von „entscheiden" überhaupt zu verstehen. Wenn es sich aber bei der Verfügung über Hand und Besitz von Erbtöchtern um eine richterliche Entscheidung der in Betracht kommenden Rechtsfragen[1]) handelte, so war damit die Berücksichtigung nichtjuristischer, also auch sozialpolitischer Erwägungen von vornherein ausgeschlossen. Auch wäre es ja sehr schwer verständlich, warum ein Staat, der kraft seines Obereigentums in letzter Instanz über alle Erbgüter verfügen konnte, diese seine Macht nur in so beschränktem Umfange ausgeübt haben sollte. Müßte man nicht vielmehr erwarten, daß die Zustimmung des Königs zu der Ehe einer jeden Erbtochter gefordert wurde, wie es z. B. im fränkisch-normannischen Lehensrecht ganz folgerichtig geschehen ist? Wie konnte ein „Oberlehensherr", der es zugleich als seine Aufgabe betrachtete, dafür zu sorgen, daß „kein Landlos erledigt blieb und daß die nichtansässigen Mitglieder der Kriegergemeinde möglichst durch Verheiratung mit Erbtöchtern zu Grundbesitz gelangten",[2]) wie konnte der ein absolutes Entscheidungsrecht des Vaters anerkennen, das gewiß häufig genug eher zugunsten eines vermögenden als eines armen Bewerbers ausfiel?[3]) Die Beschränkung des staatlichen Einmischungsrechts auf Erbtöchter, für welche eine väterliche Willensmeinung nicht vorlag, mußte ja der Durchführung jenes Gedankens von vorneherein eine empfindliche Grenze setzen. In der Tat hat sich denn auch von der angeblichen sozialpolitischen Wirksamkeit des spartanischen Königtums so wenig in den tatsächlichen Verhältnissen eine Spur erhalten, daß schon ein paar Generationen nach der von Herodot geschilderten Zeit zwei Fünftel des gesamten Grund und

---

[1]) Vgl. über diese z. B. das verwandte dorische Stadtrecht von Gortyn nebst den Bemerkungen von Zitelmann (Rhein. M. Bd. 40 Ergänzungsheft S. 149 ff.) und Simon, Zur zweiten Hälfte der Inschrift von Gortyn (Wiener Studien 1887 S. 4 ff.).

[2]) Curtius, Griech. Gesch. I$^5$ 178.

[3]) Diese Entscheidung des Vaters konnte — wenigstens im 4. Jahrhundert — sogar durch letztwillige Verfügung erfolgen. Aristoteles a. a. O. II 6, 11. 1270a.

Bodens Spartas in die Hände von Frauen übergegangen war, während ein großer Teil der Bürger eines genügenden selbständigen Grundbesitzes entbehrte.[1])

Wir haben nach alledem keinen Anlaß, die von Herodot geschilderte Kompetenz der spartanischen Könige anders aufzufassen als diejenige, welche z. B. der erste athenische Archont oder die römischen Pontifices auf demselben Gebiete des Familienrechtes besaßen. Die Beteiligung der Magistratur erklärt sich aber in Hellas sehr einfach aus den engen Beziehungen zwischen Sakralrecht und Familienrecht, aus den von der Person des zu Adoptierenden geforderten Qualifikationen,[2]) aus der öffentlichrechtlichen Bedeutung des Adoptionsaktes. Denn die Familie, welche der Adoptierte fortsetzt, hat eben auch eine öffentlichrechtliche Bedeutung und die politische Gewalt hat daher hier naturgemäß ein entscheidendes Wort mitzureden, eine Tatsache, die ihren prägnanten Ausdruck darin findet, daß z. B. in Rom der in den Kuriatkomitien unter dem Vorsitz des Pontifex maximus versammelte populus Romanus, in Athen der Demos, in Gortyn die Volksversammlung an dem Akte teilnimmt. Dazu kam, was das Erbtöchterrecht betrifft, der allgemeine Rechtsgrundsatz, mangels anerkannter Leibeserben oder bei Lebzeiten Adoptierter Erbschaften nur infolge eines amtlichen Verfahrens antreten zu lassen, welches allen Berechtigten die Geltendmachung ihrer Ansprüche erlaubte.[3])

---

[1]) Aristoteles a. a. O. 11.

[2]) Cicero de domo 13, 34: quae causa cuique sit adoptionis, quae ratio generum ac dignitatis, quae sacrorum, quaeri a pontificum collegio solet. Vgl. Isokrates (XIX 13) über das äginetische Recht, welches *τοὺς ὁμοίους κελεύει παῖδας εἰσποιεῖσθαι*, und Demosthenes über das attische Recht, welches befahl *ἐκ τῶν κατὰ γένος ἐγγυτάτων εἰσποιεῖν υἱὸν τῷ τετελευτηκότι* (adv. Leochar. p. 1093). In Beziehung auf Gortyn s. Zitelmann a. a. O. S. 162. Simon S. 18. Auch das indische Recht fordert die Adoption des nächststehenden Verwandten und die Benachrichtigung des Königs. Vgl. Leist, Altarisches jus gentium S. 33, vgl. S. 103.

[3]) *ἀνεπίδικον μὴ ἐξεῖναι ἔχειν μήτε κλῆρον μήτε ἐπίκληρον*. Demosthenes XLVI 1135.

Warum sollten wir die amtliche Tätigkeit der spartanischen Könige auf demselben Gebiete nach anderen Gesichtspunkten beurteilen? Wir sind dazu um so weniger berechtigt, als gerade hier ihr Eingreifen durch ihre ganze öffentliche Stellung sehr wohl motiviert erscheint. Als Vertreter der Gesamtheit gegenüber den Landesgöttern im Besitz der höchsten priesterlichen Würde waren sie ja zugleich die geborenen Hüter der mit dem Familienrecht zusammenhängenden religiösen Interessen und daher schon aus diesem Grunde zur Mitwirkung bei jenen wichtigen familienrechtlichen Akten berufen, ganz ebenso wie die römischen Pontifices.

Dagegen ergeben sich sofort unlösbare Schwierigkeiten, wenn man den Königen die Befugnis zu einer sozialistischen Regulierung der Eigentumsverhältnisse zuschreibt, wenn man sie als die großen Segenspender für die Enterbten der Gesellschaft hinstellt. So wie sich bis auf die Zeit Herodots die Verteilung der staatlichen Machtverhältnisse in Sparta gestaltet hatte, wäre nicht das Königtum berufen gewesen, ein Eigentumsrecht der Gesamtheit und ihr Interesse am vaterländischen Boden zu vertreten, die „Gleichheit des Besitzes und der Rechte zu überwachen“,[1]) sondern diejenige Behörde, welche damals bereits die oberste Magistratur in Sparta war, nämlich das Ephorat. Hätte die Gemeinde in der genannten Weise Ansprüche auf die einzelnen Landlose geltend machen wollen, so hätte sie dies damals gewiß durch eben die Organe getan, in welchen sich recht eigentlich die souveräne Gewalt des Volkes (d. h. des herrschenden Standes) und sein Wille verkörperte. Bei dem eifersüchtigen Mißtrauen, mit dem die Herrenklasse seit Jahrhunderten bemüht war, zu verhüten, daß aus dem Königtum eine „Tyrannis“ werde, wäre es geradezu unbegreiflich gewesen, wenn sie dem Königtum eine derartige diskretionäre Gewalt auf einem der wichtigsten Lebensgebiete gelassen hätte, während sie sich doch im Gegensatz zum Königtum in dem Ephorat längst ein Organ geschaffen hatte, das als Aufsichtsbehörde über den gesamten staatlichen „Kosmos“, als oberster

[1]) Curtius III[5] 120.

„Wächter" über die Wohlfahrt und die Interessen des Staates alle Voraussetzungen für die Ausübung einer solchen Gewalt in sich vereinigte.[1]) In der Tat erscheint denn auch die Entscheidung der für die Gestaltung der Besitzverhältnisse, für die Entwicklung sozialer Ungleichheit überaus wichtigen Frage, welche um die Wende des 5. und 4. Jahrhunderts an Sparta herantrat: der Frage nach der gesetzlichen Zulassung des Gold- und Silbergeldes, ganz wesentlich mit als Sache des Ephorats.[2]) Was vollends das Verfügungsrecht über Gemeindeeigentum betrifft, so ist in den uns bekannten Fällen, d. h. bei der Freilassung von Heloten und der Vergebung von Gemeindeland, überhaupt kein einzelnes Regierungsorgan kompetent gewesen, sondern die souveräne Gemeinde selbst.[3])

Angesichts dieser Tatsachen können wir in der modernen Auffassung des spartanischen Königtums als eines obersten Regulators des Wirtschaftslebens nichts weiter erblicken als eine Fortsetzung der antiken Legendenbildung über den sozialen Musterstaat Sparta.[4]) Auch das hat jene Auffassung mit der antiken Legende gemein, daß sie dieselben Züge, welche das von der sozialen Theorie geschaffene Bild eines idealen Staates zeigt, in das Leben Altspartas hineinträgt. Denn bewußt oder unbewußt hat hier unverkennbar der platonische Gesetzesstaat vorgeschwebt, ein Staat, der in der Tat auf dem Prinzipe beruht, daß jeder Bürger seinen Anteil am vaterländischen Boden als etwas der Gesamtheit Gehöriges zu betrachten habe.[5]) Ebenda finden wir auch zur Verwirklichung dieses Gedankens eine mächtige Zentralgewalt,[6]) welche „für alle darauf zu sinnen"

[1]) Man vergegenwärtige sich nur, wie sehr infolge der traditionellen Rivalität zwischen den beiden Dynastien, durch häufige Verurteilung von Königen und durch vormundschaftliche Regierungen schon im 5. Jahrhundert die Autorität des Königtums geschwächt war!

[2]) Plutarch Lysander 17.

[3]) Vgl. Niese, Zur Verfassungsgeschichte Lacedämons (Hist. Ztschr. 1889 S. 65).

[4]) Siehe den nächsten Abschnitt.

[5]) Siehe die Darstellung des platonischen Gesetzesstaates im 2. Band.

[6]) *ἀρχὴ μεγίστη καὶ τιμιωτάτη.*

hat, daß der Bodenanteil des einzelnen, die Scholle, „die seine Heimat ist und die er mehr in Ehren zu halten hat, als Kinder ihre Mutter", nicht veringert werde, und daß womöglich jedem Bürger ein solcher Anteil zufalle. Ebenso wird unter den Maßnahmen (*μηχανήματα*) dieses Sozialismus ausdrücklich die Einweisung nachgeborener Söhne in solche Hufen ausgesprochen, deren Inhaber keine männliche Nachkommenschaft haben. — Zugegeben, daß die Institutionen Spartas bedeutsame Analogien zu denen des Gesetzesstaates bieten, — wie sie denn Plato ohne Zweifel mit als Vorbild gedient haben, — um so sorgsamer werden wir uns davor hüten müssen, die Unterschiede zu verwischen, die doch auch hier zwischen Ideal und Wirklichkeit bestehen.[1]) Für uns kann es jedenfalls keinem Zweifel unterliegen, daß auch auf agrarpolitischem Gebiete die Entwicklung des geschichtlichen Sparta eine vielfach andere war, als die des Sozialstaates der Legende. Es ist ja allerdings höchst wahrscheinlich, daß die erste Landaufteilung des dorischen Kriegsvolkes im Sinne weitgehendster Gleichheit erfolgt war. Es entsprach das nur dem gegenseitigen kameradschaftlichen Verhältnis, wie es zwischen den Genossen eines erobernden kriegerischen Verbandes von vornherein besteht. Jeder Kamerad hatte hier ein wohlerworbenes Recht auf die Nutzung des gemeinsam eroberten Landes, und dieses Nutzungsrecht war naturgemäß ein ebenso gleichartiges wie die Stellung der Durchschnittsfreien im Heeresverband; höchstens daß, wie den Heerkönigen, so den militärischen Befehlshabern überhaupt ein der höheren Leistung und Ehre entsprechender größerer Anteil an der Landbeute eingeräumt ward: ein Vorzug, der das Prinzip selbst in keiner Weise durchbrach. Ob dann aber gleichzeitig eine

[1]) Nicht ohne Einfluß auf die angedeutete moderne Anschauungsweise scheint auch die sozialistische Theorie des Phaleas gewesen zu sein, der eine „Ausgleichung" des Besitzes am leichtesten dadurch ermöglichen zu können glaubte, daß „die Reichen Mitgift gäben, aber nicht nähmen, und die Armen umgekehrt nähmen, aber nicht gäben". Aristot. Pol. II 4, 2. 1266b. Wie könnte man sonst ohne weiteres die Angabe als geschichtlich verbürgt hinnehmen, daß es in Sparta überhaupt keine Mitgiften gab? Siehe Plutarch Apophthegm. Lac. p. 149. Ælian V. H. VI 6. Justin III 3.

Agrarverfassung ins Leben trat, die auf eine dauernde Erhaltung dieser ursprünglichen Gleichheit berechnet war und ein Privateigentum an den aufgeteilten Landhufen nicht anerkannte? Wir wissen es nicht! Soviel ist jedoch gewiß, daß, wenn in Sparta je eine solche Verfassung bestand, sie verhältnismäßig frühe außer Übung gekommen ist. Das älteste Zeugnis der spartanischen Agrargeschichte, die dem 7. Jahrhundert angehörende politische Dichtung des Tyrtäos, läßt uns bereits einen Blick in Verhältnisse tun, in denen das Individualeigentum am Grund und Boden längst bestanden haben muß, von einer prinzipiellen Gütergleichheit, wie sie Ephoros und Polybios selbst noch für eine viel spätere Zeit annehmen, keine Rede mehr sein konnte.

Es handelt sich um den aus Tyrtäos geschöpften Bericht des Aristoteles über die schwere innere Krisis (*στάσις*), welche der spartanische Staat in der harten Zeit des zweiten messenischen Krieges durchzumachen hatte. Zum ersten Male in der griechischen Geschichte tritt uns hier die Forderung einer Neuaufteilung des Grund und Bodens entgegen, welche damals aus der Mitte der durch den Krieg herabgekommenen Bürger (vielleicht der in Messenien Begüterten und nun brotlos Gewordenen?) erhoben wurde. Diese Forderung muß nach dem „von Empörungen in Aristokratien" handelnden Bericht schon für jene Zeit als eine ebenso revolutionäre gegolten haben, wie später, weshalb sie denn auch von Tyrtäos unter Berufung auf das Prinzip der „Wohlgesetzlichkeit", der *εὐνομία*[1]) bekämpft wurde. Sie mag vielleicht auf der anderen Seite mit dem Hinweis darauf begründet worden sein, daß der einzelne ja sein Ackerland ursprünglich von der Gesamtheit besitze, und daß daher die Gesamtheit allezeit berechtigt sei, eine Neuregelung der

[1]) Politik VIII 5, 12. 1307a: *ἐν δὲ ταῖς ἀριστοκρατίαις γίνονται αἱ στάσεις, . . . ὅταν οἱ μὲν ἀπορῶσι λίαν οἱ δ' εὐπορῶσιν. καὶ μάλιστα ἐν τοῖς πολέμοις τοῦτο γίνεται· συνέβη δὲ καὶ τοῦτο ἐν Λακεδαίμονι ὑπὸ τὸν Μεσσηνιακὸν πόλεμον· δῆλον δὲ καὶ τοῦτο ἐκ τῆς Τυρταίου ποιήσεως τῆς καλουμένης Εὐνομίας· θλιβόμενοι γάρ τινες διὰ τὸν πόλεμον ἠξίουν ἀνάδαστον ποιεῖν τὴν χώραν κτλ.*

Besitzverhältnisse vorzunehmen. Allein wenn man damals die Verwirklichung dieses Gedankens eben nur noch von der Gewalt erwarten durfte, so beweist das zur Genüge, daß ein so weitgehender Eingriff der Staatsgewalt in die bestehende Grundbesitzverteilung der Rechtsordnung und dem vorherrschenden Rechtsbewußtsein jener Zeit nicht mehr entsprach.

Wie tief muß hier das Institut des privaten Grundeigentums eingewurzelt gewesen sein, wenn der wenig jüngere Alkäos einem Spartaner den Ausspruch in den Mund legen konnte, daß „die Habe den Mann macht" und „kein Armer edel sein" könne![1]) Eine Äußerung, die zugleich ein unverkennbares Symptom dafür ist, daß schon im 7. Jahrhundert die natürliche Konsequenz des Privateigentums, die wirtschaftliche Ungleichheit, auch in Sparta sich mehr oder minder fühlbar gemacht hat. Wie hätte man auch damals von einer Änderung der bestehenden Grundbesitzverteilung eine Versorgung der offenbar zahlreichen besitzlosen Elemente erwarten können, wenn nicht ein beträchtlicher Teil der Spartaner schon weit mehr als das unentbehrliche Normalmaß an Grund und Boden besessen hätte?

Diese Ungleichheit reflektiert sich auch in einer bedeutsamen wirtschaftlichen Tatsache. In der Odyssee, die uns ja bereits die Zustände des dorischen Sparta schildert,[2]) wird Lacedämon wegen seiner Vorzüge für die Rossezucht gepriesen:

Das „weite Blachfeld" des Eurotas,
„Wo in Masse der Lotos gedeiht, wo nährender Galgant,
Wo auch Weizen und Spelt und weißaufbuschende Gerste".[3])

[1]) Alkäos fr. 41:

*Ὡς γὰρ δήποτ' Ἀριστόδαμόν φαισ' οὐκ ἀπάλαμνον ἐν Σπάρτᾳ λόγον*
*εἰπῆν· χρήματ' ἀνήρ· πένιχρος δ'οὐδεὶς πέλετ' ἔσθλος οὐδὲ τίμιος.*

*χρήματα* ist hier, um die Wende des 7. und 6. Jahrhunderts, noch nicht Geldkapital. Ob übrigens Alkäos recht hat oder Pindar Isthm. 2, 15, der den Ausspruch einem Argiver zuschreibt, ist gleichgültig. Entscheidend ist, daß man dergleichen überhaupt von einem Spartaner glauben konnte.

[2]) Vgl. Niese, Die Entwicklung der homerischen Poesie S. 213 f.

[3]) IV 600 ff. Wenn Menelaos ebd. v. 99 von der „rossenährenden Argos", *Ἄργος ἱππόβοτος*, spricht, so versteht er unter diesem vieldeutigen Begriff sein eigenes Land Lacedämon mit, wie auch v. 174 ff. beweist.

Hier muß also die Rossezucht seit alter Zeit von einzelnen wenigstens mit Eifer betrieben worden sein, und wenn es auch eine stark übertriebene Behauptung ist, daß es seit den Perserkriegen die Spartaner darin allen übrigen Hellenen zuvorgetan hätten,[1]) so sind uns doch jedenfalls mehrere Spartaner als Sieger in den olympischen Wettrennen bereits für das 5. Jahrhundert bezeugt.[2]) Eine Tatsache, die einen sicheren Schluß auf die Gestaltung der Besitzverhältnisse zuläßt, da im Altertum von jeher die *ἱπποτροφία* als ein Zeichen hervorragenden Reichtums und fortgeschrittener wirtschaftlicher Ungleichheit gegolten hat.[3])

Übrigens treten uns in Sparta in diesem Jahrhundert auch sonst die Besitzesgegensätze, der Unterschied zwischen den „vielen" (*οἱ πολλοί*) und einer begüterten Minderheit sehr deutlich entgegen;[4]) eine Differenzierung der Gesellschaft, die dann im 4. Jahrhundert mit rapider Schnelligkeit zu dem Gegensatz von Mammonismus und Pauperismus entartet ist.[5])

## Siebenter Abschnitt.

## Der Sozialstaat der Legende und das sozialistische Naturrecht.

Die Annahme eines agrarischen Kommunismus als Ausgangspunktes der ganzen sozialen Entwicklung Spartas würde eine wertvolle Stütze gewinnen, wenn wirklich, wie man gemeint hat, in Sparta eine „alte" Tradition bestand, daß die Grundeigentumsordnung hier prinzipiell auf Gütergleichheit angelegt gewesen sei, daß von Rechts wegen jeder Spartiate einen Anspruch auf gleichen

---

[1]) Nach Pausanias VI 2, 1. *τιέθησαν πάντων φιλοτιμότατα Ἑλλήνων πρὸς ἵππων τροφάς.*

[2]) Vgl. ebd.

[3]) Über den großen Reichtum des Spartaners Lichas, der 420 in Olympia mit dem Wagen siegte, vgl. Thuk. V 20, dazu Xen. Mem. I 2, 61. Plutarch Kimon 10.

[4]) *οἱ τὰ μείζω κεκτημένοι* Thuk. I 6, IV 108, V 15.

[5]) Aristoteles a. a. O. II 6, 11. 1270a.

Anteil an Grund und Boden der Gesamtheit, am „Bürgerland" besessen habe. „Als eine Eigentümlichkeit des spartanischen Staatswesens — sagt Polybios an einer vielbesprochenen Stelle — bezeichnen sie (d. h. die von Polybios genannten „alten Autoren") das Prinzip der Agrarverfassung, demgemäß keinem Bürger mehr Grundbesitz zukommt als dem andern, sondern alle den gleichen Anteil am Bürgerland haben sollen."[1])

Läge hier eine wirkliche und unverfälschte historische Erinnerung vor, so wäre in der Tat die Annahme einer strengen agrarischen Gemeinschaft für die älteren Zeiten Spartas unabweisbar. Zur Verwirklichung einer prinzipiellen Gleichheit des Grundeigentums genügte ja nicht bloß eine einmalige gleiche Verteilung der Hufen, wie sie z. B. Plato u. a. bei der Gründung des Staates annehmen, sondern es hätte diese Teilung periodisch wiederholt werden müssen, um die durch die Veränderlichkeit der Bürgerzahl, die Zufälligkeiten der Vererbung und andere Momente entstandenen Ungleichheiten immer wieder zu beseitigen, den Anspruch eines jeden auf gleichen Anteil zur Wahrheit zu machen: ein Verfahren, bei dem von einem Sondereigentum am Grund und Boden nicht die Rede sein kann.

Freilich tritt auch hier wieder die Unsicherheit unserer Erkenntnis, die Schwierigkeit, zu einem entscheidenden positiven Ergebnis zu kommen, klar zutage. In der Erörterung des Polybios über die spartanisch-kretische Verfassung, in der sich der obige Satz findet, werden nur solche Quellen genannt, die im Verhältnis zu den hier in Frage kommenden Zeiten sehr jungen Ursprunges sind, Plato, Xenophon, Ephoros und Kallisthenes; und was insbesondere die Bemerkung über die prinzipielle Gütergleichheit Spartas betrifft, so wird gerade sie überaus problematisch dadurch, daß als ihr Gewährsmann ohne Zweifel Ephoros zu betrachten ist,[2]) dessen Un-

[1]) VI 45: *Τῆς μὲν Λακεδαιμονίων πολιτείας ἴδιον εἶναί φασι πρῶτον μὲν τὰ περὶ τὰς ἐγγαίους κτήσεις, ὧν οὐδενὶ μέτεστι πλεῖον, ἀλλὰ πάντας τοὺς πολίτας ἴσον ἔχειν δεῖ τῆς πολιτικῆς χώρας.*

[2]) Vgl. Wachsmuth, Gött. gel. Anz. (1870) S. 1811, dessen Ausführung von Oncken (Staatslehre des Aristoteles II 357) vergeblich angefochten worden

zuverlässigkeit und Unklarheit über die ältere spartanische Geschichte, dessen falscher Pragmatismus und künstliche Zurechtmachung des geschichtlichen Stoffes von vornherein Mißtrauen gegen seine Angaben erwecken.

Dazu kommt, daß es sich hier um eine Frage von durchaus aktuellem Interesse handelte, welche sowohl die Theorie, wie die praktische Politik der Zeit auf das lebhafteste beschäftigte. Ein Moment, welches von jeher Veranlassung gegeben hat, die Geschichte in den Dienst von Zeitanschauungen zu stellen. — Die Literatur, mit der wir es zu tun haben, ist entstanden unter den Einwirkungen einer Epoche, in der sich der spartanische Staat in einer tiefgehenden Bewegung und Umwandlung befand. Die um die Wende des 5. und 4. Jahrhunderts errungene Großmachtstellung hatte die Traditionen des altspartanischen Staats- und Gesellschaftslebens auf das stärkste erschüttert. Der demoralisierende Einfluß, den der in Sparta zusammenströmende Reichtum auf die Gesinnung der Bürgerschaft ausübte, äußerte sich in überhandnehmender Üppigkeit und Habsucht, und in derselben Richtung wirkte die ohnehin längst fühlbare, aber durch die Verminderung der Bürgerzahl in der langen Kriegszeit noch gesteigerte Tendenz zunehmender Vermögensungleichheit. Während das Sparta des 4. Jahrhunderts als die reichste Stadt von Hellas gepriesen wird,[1]) erscheint anderseits die Proletarisierung breiter Volksschichten soweit fortgeschritten, daß für sie die Erfüllung der staatlichen Leistungen zur Unmöglichkeit geworden war und innerhalb der Bürgerschaft selbst eine recht- und landlose Masse der kleinen Zahl derer gegenüberstand, in deren Händen sich der Grund und Boden mehr und mehr konzentrierte.[2]) Dazu kam der Geist gewissenloser Gewaltsamkeit und kühner, vor dem Umsturz

---

ist. Das entscheidende Beweismoment für die Abhängigkeit von Ephoros hebt treffend E. Meyer hervor: Lykurgos von Sparta (Forschungen z. alten Gesch. I 219 f.).

[1]) Plato Alkibiades I p. 122e: *καὶ χρυσῷ καὶ ἀργύρῳ οἱ ἐκεῖ πλουσιώτατοί εἰσι τῶν Ἑλλήνων.* Vgl. Hippias major p. 283d.

[2]) Aristoteles Pol. II 6, 10. 1270a.

der Verfassung selbst nicht zurückscheuender Neuerungssucht, wie wir sie besonders in Lysanders Person verkörpert sehen; Erscheinungen, deren zersetzender Einfluß um so gefährlicher war, als gleichzeitig die fortdauernde Gärung in der Hörigen- und Untertanenbevölkerung, wie in den unteren Schichten der Bürgerschaft selbst unausgesetzt an der Unterwühlung des Staatsgebäudes arbeitete. Gegenüber diesen Verhältnissen war eine Reaktion unausbleiblich. Sie mußten nicht bloß bei denen, die unmittelbar unter ihnen litten, sondern bei allen patriotisch Denkenden das Verlangen nach Reformen wachrufen und dieses Reformbedürfnis suchte dann — so wie die Dinge hier lagen — naturgemäß seine Befriedigung in dem Hinweis auf die Ordnungen und Lebensnormen der guten alten Zeit, auf denen die innere Stärke Spartas beruht hatte.[1]) Es entsteht eine Publizistik, die die Freiheit, Gleichheit und Brüderlichkeit des „lykurgischen" Sparta verherrlichte und die auch außerhalb Spartas, z. B. in den lakonisierenden Kreisen Athens, für die Altsparta ein Musterstaat war, ihre Vertreter hatte. Eine Publizistik, die für uns noch dadurch ein besonderes Interesse erhält, daß sie von Ephoros als Autorität für spartanische Dinge benützt worden ist. Hier tauchen auch zuerst jene angeblich von Delphi ausgegangenen Orakel auf,[2]) durch welche man die grundlegenden Normen des altspartanischen Staatslebens in idealem Gewande kodifizierte und als göttliche Offenbarung (*νόμοι πυθόχρηστοι*) hinzustellen versuchte,[3]) um ihnen eine für alle Zukunft verbindliche Autorität zu

[1]) Es entspricht genau dieser Zeitbestimmung, wenn es bei Ephoros-Diodor XIV 7 heißt: *Ὅτι οἱ Λακεδαιμόνιοι τοῖς τοῦ Λυκούργου χρησάμενοι νόμοις ἐκ ταπεινῶν δυνατώτατοι ἐγένοντο τῶν Ἑλλήνων κτλ. Μετὰ δὲ ταῦτα ἐκ τοῦ κατ' ὀλίγον καταλύοντες ἕκαστον τῶν νομίμων . . ., ἀπέβαλον τὴν ἡγεμονίαν.* Vgl. Plutarch Lykurg 29. 30.

[2]) Nach Strabo VIII 5, 5. Vgl. dazu E. Meyer ebd.

[3]) Zur Charakteristik dieser Literatur vgl. E. Meyer ebd. S. 236 ff. und Hermes 1907 S. 135 ff., Der Logos des Königs Pausanias; Neumann, Die Entstehung des spartanischen Staates in der lykurgischen Verfassung, Hist. Ztschr. Bd. 96 (1906) S. 12 f. u. 60 ff.; Niese, Herodotstudien (Die Geschichte des Lykurg), Hermes 1907 S. 139 ff.; Keßler, Plutarchs Leben des Lykurgos, 1910, S. 38 ff.

vindizieren. Konnte es ausbleiben, daß diese publizistischen Tendenzen auf die Vorstellungen über das Wesen der ursprünglichen Staats- und Gesellschaftsordnung Spartas umgestaltend einwirkten, zu einer mehr oder minder weitgehenden Idealisierung der Vergangenheit führten?

Bewußt oder unbewußt verschmolzen hier die Ideale und Wünsche der Gegenwart mit den traditionellen Anschauungen über die Vergangenheit, in der diese Wünsche ihre Rechtfertigung suchten, wie zu allen Zeiten, in denen die Gegner des Bestehenden sich bemühen, die Gewalt der geschichtlichen Wirklichkeit durch die Macht der Legende zu brechen.

Und was war anderseits natürlicher, als daß die Legendenbildung sich mit besonderer Intensität derjenigen Erscheinungen des Volkslebens bemächtigte, welche im Vordergrunde des öffentlichen Interesses standen? Das war aber eben die soziale Frage, die schon im Anfang des 4. Jahrhunderts durch die Verschwörung des Kinadon in ihrer ganzen Bedeutung zutage trat. In der Tat können wir gerade auf diesem Gebiete das Eindringen tendenziöser Erfindungen deutlich verfolgen. Das angeblich schon dem Lykurg erteilte Orakel,[1]) welches sich gegen das Geldkapital wendet („die Geldgier wird Sparta verderben"), ist gewiß das Produkt einer recht späten Zeit und offenbar nicht älter als die geschilderte Reaktion gegen die Ausschreitungen des Kapitalismus und die Überflutung Spartas mit Edelmetallen seit dem Ende des 5. Jahrhunderts.[2]) Ebenso ist es eine Entstellung der geschichtlichen Wahrheit, wenn sich damals mit den Anschauungen über die gute alte Zeit die Ansicht verband, daß die bewegliche Habe früher bei den

---

[1]) Nach Diodor VII 14, 5 (gewiß ebenfalls nach Ephoros): *ἁ φιλοχρηματία Σπάρταν' χ' ἕλοι ἄλλο δέ γ' οὐδέν.*

[2]) Vgl. übrigens auch die höchst lehrreiche Art und Weise, wie die spartanischen Sozialrevolutionäre des 3. Jahrhunderts ihre Ideen mit Orakelsprüchen legitimierten. Plut. Agis 9: *Ἔφασαν οὖν καὶ τὰ παρὰ ταύτης* (sc. *Πασιφάας*) *μαντεῖα προστάττειν τοῖς Σπαρτιάταις ἴσους γενέσθαι πάντας καθ' ὃν ὁ Λυκοῦργος ἐξ ἀρχῆς ἔταξε νόμον.*

Spartanern gar keine Rolle gespielt habe,[1]) oder wenn wir in der Literatur über die Revolutionszeit des 3. Jahrhunderts[2]) lesen, daß die angeblich von Lykurg geschaffene Gleichheit des Grundbesitzes, ja die Zahl der von ihm mit einem Gut ausgestatteten Familien sich bis auf das genannte Gesetz des Ephors Epitadeus unverändert erhalten habe. Vorstellungen, deren volkswirtschaftliche Absurdität von selbst einleuchtet, auch wenn sich die Gegensätze von arm und reich in Sparta nicht soweit zurück verfolgen ließen, wie es tatsächlich der Fall ist. Liegt da nicht von vornherein der Verdacht nahe, daß auch die Angabe über die prinzipielle Gleichheit des Grundeigentums, die mit jenen nachweislich ungeschichtlichen Vorstellungen in engem Zusammenhang steht,[3]) der sozialpolitischen Romantik einer späteren Zeit ihren Ursprung verdankt und ebenso Tendenzerfindung ist, wie die Orakel der Göttin Pasiphaa, welche den Zeitgenossen des Königs Agis die Wiederherstellung jener gepriesenen Gleichheit befahlen?[4])

In einer von den Gegensätzen des Mammonismus und Pauperismus zerrütteten Gesellschaft ist das Auftauchen kommunistischer Tendenzen eine so selbstverständliche Erscheinung, daß man sich wundern müßte, wenn dieses Schiboleth sozialer Unzufriedenheit in dem damaligen Sparta gefehlt hätte.

Übrigens ist es ja keineswegs bloß Sparta selbst, wo wir die Entstehung und Ausbildung der Legende zu suchen haben. Wir sehen vielmehr die Literatur des 4. Jahrhunderts überhaupt von der Tendenz beherrscht, die kommunistischen und sozialistischen Ideale der Zeit an das „lykurgische" Sparta anzuknüpfen, das Bild desselben nach diesen Idealen zu gestalten.

Es ist daher für eine allseitige Beurteilung der Frage unerläßlich, daß wir uns die sozialgeschichtlichen Konstruktionen dieser

---

[1]) Polyb. VI 45 (offenbar nach Ephoros), vgl. das ebenfalls auf Ephoros zurückgehende Exzerpt bei Diodor VII 14, 7.

[2]) Plutarch Agis c. 5, der hier gewiß die Anschauung seiner Quellen wiedergibt.

[3]) Vgl. die genannte Stelle des Polybios VI 45.

[4]) Vgl. oben S. 103 Anm. 2.

Literatur im allgemeinen, wie in ihrer besonderen Anwendung auf Sparta vergegenwärtigen. Auch sind ja diese Konstruktionen, so unergiebig sie für die Geschichte des praktischen Kommunismus sind, um so bedeutsamer für die Geschichte der kommunistischen und sozialistischen Ideen.

Die Schilderung idealer Volkszustände tritt uns als eine überaus bezeichnende Eigentümlichkeit der hellenischen Geschichtschreibung schon frühzeitig entgegen. Man denke nur — von Herodot ganz abgesehen — an die in den Geschichtswerken des Theopomp und des Hekatäos von Abdera enthaltenen Schilderungen völlig frei geschaffener Staats- und Gesellschaftszustände, förmliche „Staatsromane",[1]) die auf die ganze geistige Atmosphäre der Zeit, in der die Legende von dem Sozialstaat Sparta erwuchs, ein überaus bedeutsames Licht werfen.

Wie muß die Luft mit Fabeleien dieser Art erfüllt gewesen sein, wenn selbst die Geschichtschreibung dem Reize nicht widerstehen konnte, in ernsten historischen Werken das große Problem der Zeit in rein dichterischem Gewand zu behandeln![2]) Ist es zu verwundern, daß eine solche Geschichtschreibung auch in der Darstellung des wirklichen Lebens sich mehr oder minder frei gehen ließ, wo sich ihr ein Anknüpfungspunkt für ihre Spekulationen darbot. Auf die Frage, ob die bestehende Gesellschaftsordnung die allein mögliche oder berechtigte sei, vermochte man ja eine noch ungleich wirksamere Antwort zu geben, wenn man an der Hand der Geschichte selbst die Durchführbarkeit und Vernünftigkeit der Gleichheitsideale darlegen konnte. Die Tatsachen der Geschichte und des Völkerlebens allein konnten die Gegenprobe zu den allgemeinen Folgerungen der sozialen Theorie und damit den Beweis liefern, daß dieselben auch eine bestimmte Gestaltung vertrugen und wirklich lebensfähig seien. Eine Probe, die um so überzeugender wirken mußte, je schärfer und klarer der Allgemeinheit der Theorie hier die lebendige Einzel-

[1]) Vgl. das Kapitel über den „Staatsroman" im zweiten Band.

[2]) Über die ganz ins Märchenhafte ausschweifenden Fabeleien Theopomps vgl. Rohde, Der griechische Roman und seine Vorläufer S. 205.

tatsache gegenübertrat, d. h. je mehr die Geschichte zur Dichtung wurde. Allerdings ist der erste bedeutsame Schritt in dieser Richtung nicht von der Geschichtschreibung selbst gemacht worden, sondern von der sozialen Theorie, allein sie ist derselben doch alsbald auf dem Fuße gefolgt.

In erster Linie kommt hier in Betracht die Lehre vom Naturzustand, wie wir sie zuerst bei Plato ausführlich formuliert finden. Diese Lehre wurzelt in der von der Sozialtheorie der Zeit vielfach erhobenen Forderung einer Rückkehr zu möglichst einfachen, „naturgemäßen" Formen der Volkswirtschaft, zu einem Zustand, der sich mit der Produktion des „Notwendigen" begnügt und durch möglichste Annäherung an die Naturalwirtschaft dem wirtschaftlichen Egoismus und Spekulationsgeist die engsten Grenzen ziehen soll. Während kühne soziale Idealbilder unendlich weit über alles geschichtlich Gewordene in eine bessere Zukunft hinausweisen, schweift hier anderseits der Blick zurück in die Vergangenheit, die, je mehr sie sich von dem „künstlichen" Bau der gegenwärtigen Gesellschaft entfernt, je primitiver, je „naturgemäßer" sie ist, um so mehr die Vermutung für sich zu haben scheint, daß bereits hier das Ideal Wirklichkeit gewesen. Die Zustände der Vergangenheit werden zum Gegenstande sozialphilosophischer Konstruktion, romantischer Verklärung und Vergeistigung. Man sucht das ersehnte Neue in dem Alten und trägt so die Ideale des eigenen Herzens in die Vergangenheit hinein, um gegen die verdorbene und verkehrte Gegenwart die ganze Autorität der Tradition heraufbeschwören zu können. So wird in den Gesetzen Platos jene selige Urzeit geschildert, in welcher die gefährlichen Konsequenzen des Privateigentums noch nicht hervorgetreten sein sollen, weil bei der geringen Dichtigkeit der Bevölkerung alle notwendigen Bedürfnisse mit Leichtigkeit ihre Befriedigung gefunden, alle Menschen die gleiche Möglichkeit gehabt hätten, sich in den Besitz der unentbehrlichen Güter zu setzen. In diesen glücklichen Anfängen der heutigen Menschheit, in denen der Besitz der einen noch nicht die Ausschließung der anderen von den Gütern der Erde bedeutete, gab es auch, wie Plato meint, noch keine Rivalität, keinen wirtschaftlichen Daseinskampf

unter den Menschen. In ihrer einfachen Hirtenexistenz ahnten sie noch nichts von den sittlichen Verheerungen der Erwerbsgier und des Konkurrenzkampfes, wie sie mit der Entwicklung städtischer Kultur Hand in Hand gehen.[1]) Daher empfanden sie nur Liebe und Wohlwollen füreinander. Sie kannten eben weder den Mangel der Armut, welcher die Menschen notgedrungen in einen feindlichen Gegensatz zueinander bringt, noch auch den Reichtum.[2]) „Eine Gemeinschaft aber, der Reichtum sowohl wie Dürftigkeit ferne ist, möchte sich wohl der größten Sittenreinheit erfreuen; denn hier erzeugt sich kein Frevel und kein Unrecht, keine Scheelsucht und kein Neid."[3]) Es ist ein Zustand seliger Unschuld, der wohl hinter der Zivilisation späterer Zeiten zurückstand, aber dieselben in Bezug auf die grundlegenden sozialen Tugenden, sittliche Selbstbeschränkung und Gerechtigkeitssinn, weit übertraf,[4]) und dem anderseits die Schattenseiten: Krieg, innerer Zwist, Rechtshändel und alle die Kunstgriffe (*μηχαναί*), die der Mensch zum Schaden der Mitmenschen ersann, vollkommen fremd waren.

Es leuchtet ein, daß auch für diejenige Vorstellungsweise, aus welcher die sentimentale Idylle dieses unschuldigen Naturzustandes entsprang, ganz wesentlich das Institut des Privateigentums als Quelle menschlichen Elends erscheinen mußte. Wenn nur die völlige Bedeutungslosigkeit des Privateigentums das höchste Glück der Menschheit verbürgt, so hatte dieses Glück eben von dem Momente

---

[1]) Leg. 677b: *καὶ δὴ τοὺς τοιούτους γε ἀνάγκη που τῶν ἄλλων ἀπείρους εἶναι τεχνῶν καὶ τῶν ἐν τοῖς ἄστεσι πρὸς ἀλλήλους μηχανῶν εἴς τε πλεονεξίας καὶ φιλονεικίας, καὶ ὁπόσ' ἄλλα κακουργήματα πρὸς ἀλλήλους ἐπινοοῦσιν.*

[2]) Leg. 679ab: *Πρῶτον μὲν ἠγάπων καὶ ἐφιλοφρονοῦντο ἀλλήλους δι' ἐρημίαν, ἔπειτα οὐ περιμάχητος ἦν αὐτοῖς ἡ τροφή. νομῆς γὰρ οὐκ ἦν σπάνις κτλ. — πένητες μὲν δὴ διὰ τὸ τοιοῦτον σφόδρα οὐκ ἦσαν οὐδ' ὑπὸ πενίας ἀναγκαζόμενοι διάφοροι ἑαυτοῖς ἐγίγνοντο· πλούσιοι δ' οὐκ ἄν ποτε ἐγένοντο ἄχρυσοί τε καὶ ἀνάργυροι ὄντες, ὃ τότε ἐν ἐκείνοις παρῆν.*

[3]) Ebd. Vgl. auch 713e u. „Staatsmann" 271d ff.

[4]) Die Menschen des Naturzustandes heißen *„σοφρονέστεροι καὶ ξύμπαντα δικαιότεροι.* ib. 679e.

an ein Ende, wo infolge der Zunahme der Bevölkerung und der Bedürfnisse der gemeinsame Naturfond den Charakter der Unerschöpflichkeit verlor und die Aneignung der Güter durch den einzelnen immer mehr als Ausschließung und Verkürzung anderer empfunden wurde. Wenn der auf diese Weise entstehende Wettbewerb um die wirtschaftlichen Güter zugleich das Grab der Sittlichkeit und des sozialen Friedens sein soll, so ist eben die wesentlichste Entstehungsursache aller Demoralisation das Privateigentum, welches diesen Wettbewerb entfesselt. Es ist daher ebenso für diese Lehre vom Naturzustand, wie für die früheren Ausführungen über die beglückenden Wirkungen des Kommunismus zutreffend, wenn Aristoteles die Grundanschauung Platos dahin kennzeichnet, daß nach ihr der Ursprung aller Übel eben im Privateigentum liege.[1]) Jedenfalls ist die Lehre vom Naturzustand in ihrer weiteren Ausbildung damals ebenso, wie später im 18. Jahrhundert bei der prinzipiellen Negation des Privateigentums, bei der Proklamierung der Gütergemeinschaft als des allein wahren und naturgemäßen Zustandes angelangt.

Eine bedeutsame Stellung nimmt in dieser Frage der bekannte Schüler des Aristoteles ein, Dikäarch von Messana, der in seiner griechischen Kulturgeschichte (*βίος Ἑλλάδος*) bei der Darstellung der stufenweisen Entwicklung der Zivilisation nicht nur die Lehre vom Naturzustande im allgemeinen verwertete,[2]) sondern auch insbesondere die Entwicklung des Privateigentums als einen Abfall von diesem glücklichen Zustand, von dem „Gesetze der Natur" zu erweisen suchte.

---

[1]) Pol. II 2, 8. 1263b: *εὐπρόσωπος μὲν οὖν ἡ τοιαύτη νομοθεσία καὶ φιλάνθρωπος ἂν εἶναι δόξειεν· ὁ γὰρ ἀκροώμενος ἄσμενος ἀποδέχεται, νομίζων ἔσεσθαι φιλίαν τινὰ θαυμαστὴν πᾶσι πρὸς ἅπαντας, ἄλλως τε καὶ ὅταν κατηγορῇ τις τῶν νῦν ὑπαρχόντων ἐν ταῖς πολιτείαις κακῶν ὡς γινομένων διὰ τὸ μὴ κοινὴν εἶναι τὴν οὐσίαν, λέγω δὲ δίκας τε πρὸς ἀλλήλους περὶ συμβολαίων καὶ ψευδομαρτυριῶν κρίσεις καὶ πλουσίων κολακείας, ὧν οὐδὲν γίνεται διὰ τὴν ἀκοινωνησίαν ἀλλὰ διὰ τὴν μοχθηρίαν κτλ.*

[2]) Daß Dikäarch mit seiner Lehre vom Naturzustand eine bereits ziemlich verbreitete Theorie wiedergibt, zeigt seine ausdrückliche Bemerkung: *καὶ ταῦτα . . . οὐχ ἡμεῖς, ἀλλ' οἱ τὰ παλαιὰ ἱστορίᾳ διεξελθόντες εἰρήκασιν.* FHG. II p. 233. Graf, Ad aureae aetatis fabulam symbola (Leipziger

Das Leben der Menschen im Naturstand ist für diesen Vorläufer Rousseaus,[1]) ebenso wie für Plato, eitel Friede und Eintracht, und er motiviert dies damit, daß bei der Bedürfnislosigkeit einer Gesellschaft, die hauptsächlich von Früchten lebte und noch nicht einmal die Zähmung der Tiere kannte, noch kein Besitz vorhanden war, der als nennenswerter Gegenstand des Begehres und des Kampfes hätte in Betracht kommen können.[2]) Eine Auffassung, welche der Urzeit allerdings den Begriff des Privateigentums nicht direkt abspricht, aber doch einen Zustand voraussetzt, in welchem dasselbe ohne alle Bedeutung ist. — Erst das Streben nach „überflüssigen Gütern" und der damit verbundene Übergang zu Viehzucht und Ackerbau entfesselte den Kampf unter den Menschen infolge des widerstreitenden Interesses derjenigen, welche den Besitz an diesen Gütern zu erwerben, und derer, welche den schon gewonnenen Besitz zu behaupten suchten.[3]) Und mit diesem Wettbewerb menschlicher

---

Studien VIII 45) schließt aus diesen Worten, daß Dikäarch auf eine eigene Meinung in der Frage verzichte; — meines Erachtens kaum mit Recht.

[1]) Es ist wohl von Interesse, hier darauf hinzuweisen, daß Dikäarch die Gesellschaftstheorie Rousseaus direkt beeinflußt hat. Vgl. die ausdrückliche Erwähnung Dikäarchs in dem bekannten Discours sur l'origine et les fondements de l'inégalité parmi les hommes (Petits chefs- d'oeuvre de Rousseau, 1864, S. 111). Allerdings zitiert hier Rousseau nicht das ausführliche Dikäarchfragment des Porphyrios, sondern nur das kurze Fragment bei Hieron. adv. Jovin. IX 230 (FHG. 234[2]), wo nur die Ernährungs- nicht die Eigentumsfrage berührt wird; aber es wäre doch zu verwundern, wenn er nicht auch jenes gekannt hätte, mit dessen Inhalt seine eigenen Ausführungen sich so nahe berühren.

[2]) Porphyr. de abstin. IV 1, 2 (FHG. II 233). Dieselbe Auffassung vertritt Dikäarchs Landsmann Theokrit XII 15:

*Ἀλλήλους δ' ἐφίλησαν ἴσῳ ζύγῳ ἦ ῥα τότ' ἦσαν*
*Χρύσειοι πάλιν ἄνδρες, ὅτ' ἀντεφίλησ' ὁ φιληθείς.*

[3]) *ἤδη* (*ἐπειδή?*) *γὰρ ἀξιόλογα κτήματα ἦν ὑπάρχοντα, οἱ μὲν ἐπὶ τὸ παρελέσθαι φιλοτιμίαν ἐποιοῦντο, ἀθροιζόμενοί τε καὶ παρακαλοῦντες ἀλλήλους, οἱ δὲ ἐπὶ τὸ διαφυλάξαι.* Schade, daß uns nicht Dikäarch selbst, sondern nur das Exzerpt des Porphyrios erhalten ist, dessen Unvollständigkeit und tendenziöse Einseitigkeit die Dikäarchische Auffassung nur unvollkommen erkennen

Habgier, des gegenseitigen Mehrhabenwollens[1]) geht dann Hand in Hand Unrecht und Gewalt, Verfeindung und Fehde.

Ganz besonders scharf gefaßt erscheint endlich diese Anschauung von den verhängnisvollen Folgen der Entwicklung des Privateigentums in einer allerdings späten, an Poseidonios sich anlehnenden Formulierung Senecas, die aber gewiß von Poseidonios im wesentlichen schon der älteren Literatur entnommen ist.[2]) „Die Habsucht", heißt es hier, „hat die brüderlichen Bande zerrissen, welche die Menschen ursprünglich vereinigte, solange sie unverdorben dem Gesetze der Natur folgten. Aber dieser Abfall hat ihnen keinen Gewinn gebracht. Denn sie (die Erwerbsgier) ist selbst für die, welche sie am meisten bereicherte, nur eine Quelle der Armut geworden. Man hörte auf, alles zu besitzen, als man ein Eigentum begehrte."[3])

Wir sind um so mehr berechtigt, diese Formulierung des Problems für unsere Frage heranzuziehen, als es sich hier um Vorstellungen handelt, deren Spuren sich in der stoischen Schule bis zum Stifter der Lehre, dem Zeitgenossen Dikäarchs, zurückführen lassen. Schon die Ethik des Cynismus, an welche sich die älteste Stoa so enge anschloß, predigte die Rückkehr zur Selbstgenügsamkeit

läßt. Insbesondere tritt bei Porphyrios seinem Zweck gemäß die angeblich verhängnisvolle Bedeutung des Übergangs zur Fleischnahrung in einer Weise gegenüber der Eigentumsfrage hervor, wie dies bei Dikäarch wohl kaum der Fall war. In diesem Punkte hat Graf a. a. O. gewiß richtig gesehen. Vgl. über die Exzerpiermethode des Porphyrios auch Bernays, Theophrasts Schrift über die Frömmigkeit, passim. Wie übrigens Hirzel, Ἄγραφος νόμος, Abhdl. der phil.-hist. Kl. der sächs. G. d. W. Bd. 20 (1), 1900, S. 88 mit Recht bemerkt, war für Dikäarch der Naturzustand nicht auch vom Standpunkt höherer geistiger Kultur etwas Vollkommenes.

[1]) εἰς ἀλλήλους πλεονεξία.

[2]) Vielleicht Dikäarch selbst? Vgl. Dümmler, Zu den historischen Arbeiten der ältesten Peripatetiker (Rh. Mus. 1887 S. 195).

[3]) Seneca ep. XIV 2, 3: inter homines consortium [esse docuit philosophia], quod aliquamdiu inviolatum mansit, antequam societatem avaritia distraxit et paupertatis causa etiam iis, quos fecit locupletissimos, fuit.

der ersten Menschen, die sie zugleich als einen Zustand wahrer Freiheit pries.[1]) Auch der von der mystischen Gleichheitsschwärmerei des Cynismus stark beeinflußte Idealstaat Zenos[2]) ist offenbar von der Idee des Naturzustandes eingegeben. Dieser Staat, in dem es keine Tempel, keine Gerichtshöfe, keine Gymnasien, kein Geld geben sollte,[3]) der die völlige Weibergemeinschaft[4]) und möglichste Gleichstellung der Geschlechter verwirklichen und die allgemeine Nivellierung der Menschen bis zu einer Lebensgemeinschaft steigern sollte,[5]) die ausdrücklich mit dem Gemeinschaftsleben einer Herde[6]) verglichen wird,[7]) dieser Staat der Liebe, der Freiheit und Eintracht[8]) sollte gewiß auch den allgemeinen Verzicht auf das Privateigentum verwirklichen, als die vollendete Verkörperung jener Selbstgenügsamkeit, jener *αὐτάρκεια*, wie sie eben dem cynisch-stoischen Ideal eines

---

[1]) Vgl. zu der Äußerung des Diogenes über die „*ἐλευθερία ἡ ἐπὶ Κρόνου*" Weber, De Dione Chrysostome Cynicorum sectatore (Leipziger Studien X S. 18).

[2]) Über diesen s. Wellmann, Die Philosophie des Stoikers Zenon (Jbb. f. kl. Phil. 1873 S. 437 ff.) und Band II.

[3]) Diog. Laert. VII 32 f. Vgl. die Erklärung des Stoikers Diogenes gegen den Gebrauch des Metallgeldes bei Athen. IV 59c (Knöchelgeld! s. Gomperz, Eine verschollene Schrift des Stoikers Kleanthes. Ztschr. f. östr. Gymn. 1878 S. 254) und bei Philodem. Siehe Crönert in den Studien z. Paläographie u. Papyruskunde VI, 1906, Pap. 339 col. 14: *περὶ τῶν Στωικῶν* p. 61 (aus den herkulanensischen Rollen).

[4]) Diogenes ebd. Vgl. 131 über Chrysippos, der ebenfalls diese Gemeinschaft gefordert hat.

[5]) Ebd. 33.

[6]) Hier wird vollster Ernst gemacht mit dem platonischen Bilde von den „Menschenherden, die in den (besten) Staaten nach den Anordnungen der Gesetzgeber weiden" (*ἀνθρώπων ἀγέλαις, ὁπόσαι κατὰ πόλιν ἐν ἑκάσταις νομεύονται κατὰ τοὺς τῶν γραψάντων νόμους. Πολιτ.* 295e).

[7]) Plutarch, De Alex. fort. I 6: *εἷς δὲ βίος ἦ καὶ κόσμος ὥσπερ ἀγέλης συννόμου νόμῳ κοινῷ συντρεφομένης.*

[8]) Athenäos XIII 561c: *ἐν τῇ πολιτείᾳ ἔφη (Ζήνων)· τὸν Ἔρωτα θεὸν εἶναι συνεργὸν ὑπάρχοντα πρὸς τὴν τῆς πόλεως σωτηρίαν.* Vgl. ebd. die Auffassung des Eros als „*φιλίας καὶ ἐλευθερίας ἔτι τε καὶ ὁμονοίας παρασκευαστικός*".

wahrhaft freien und naturgemäßen Lebens (τοῦ ἀκολούθως τῇ φύσει ζῆν) entsprach.[1])

Wie hätte auch der hyperidealistische Kollektivismus und Anarchismus dieses Gesellschaftsideals die Freiheit des Naturzustandes, das freiwillige Zusammenwirken aller aus freier Moralität und Brüderlichkeit mit dem Institut des Privateigentums vereinbar halten können?[2]) Die Gütergemeinschaft ist ja nur der vollendetste Ausdruck jenes allmächtigen Triebes nach Gemeinschaft (οἰκείωσις!), welcher nach der Lehre der Stoa alle Vernunftwesen verbindet und vermöge dessen „man nicht für sich leben kann, ohne für andere zu leben".[3]) Wenn dies Gesetz der Natur, das zugleich das der Vernunft ist, ein derartiges Aufgehen des einzelnen Individuums in der Lebensgemeinschaft des Ganzen und im Dienste für das Ganze fordert,[4]) wie hätte die Stoa — im Anschluß an die Volkssage vom goldenen Zeitalter — die absolute Herrschaft des Naturrechtes in der glücklichen Urzeit des Menschengeschlechtes lehren können, ohne damit zugleich dem ökonomischen Individualismus des nach ihrer Ansicht aus dem Verderbnis der Welt entsprungenen positiven Rechtes das Ideal eines wirtschaftlichen Gemeinschaftslebens entgegenzustellen?[5])

---

[1]) Vgl. Chrysippos περὶ φύσεως bei Plutarch De stoicorum rep. 20: τὸν σοφὸν, εἰ τὴν μεγίστην οὐσίαν ἀποβάλοι, δραχμὴν μίαν ἐκβεβληκέναι δόξειν und περὶ πολιτείας ib. 21 οὐδὲν ἡδονῆς ἕνεκα πράξειν, οὐδὲ παρασκευάσεσθαι τοὺς πολίτας, und die Schilderung des Kronosreiches bei dem Stoiker Arat von Soloi in seinem gefeierten Lehrgedicht, den „Phänomenen" (zwischen 276 u. 274).

[2]) Inwieweit freilich diese Richtung an die Realisierbarkeit ihrer gesellschaftlichen Ideale glaubte, ist mit Sicherheit nicht zu entscheiden. In Bezug auf die älteste unmittelbar an den Cynismus sich anschließende Stoa nimmt allerdings Hirzel einen solchen Glauben an (Die Entwicklung der stoischen Philosophie. Unters. zu Ciceros philos. Schriften II 271).

[3]) Seneca ep. 47, 3.

[4]) ib. 95, 52. Der Weise ist niemals bloß Privatmann. Cicero Tusc. IV 23, 51.

[5]) Anders dachte allerdings Chrysippos, von dem wir sogar — dank Cicero (De fin. III 20) — einen Versuch zur Rechtfertigung des Privat-

In demselben Ideengang wie diese Lehre vom Naturzustand wurzelt die Idealisierung der sogenannten Naturvölker, die wir in den ethnographischen Schilderungen der Literatur der Griechen und zwar ganz besonders bei Ephoros finden.

Eine Anschauungsweise, für welche die Erlösung von den sozialen Krankheitserscheinungen einer hochentwickelten Kultur gleichbedeutend war mit der Rückkehr zur „Natur", mußte ja das Interesse und die Einbildungskraft vor allem auf jene Völker an den Grenzen der Kulturwelt lenken, deren ganzes Dasein als getreues Abbild des Naturzustandes und der geträumten besseren Vergangenheit des eigenen Volkes erschien. Hier hatte man eine Wirtschaftsstufe vor sich, mit deren Armut und Bedürfnislosigkeit sich von selbst ein hohes Maß sozialer Gleichheit zwischen den freien Volksgenossen verband. Hier sah man demgemäß auch in den sozialen Gemeinschaften, welche den Charakter dieses primitiven Völkerlebens beherrschten, in Familien, Sippen, Stämmen noch ein außerordentlich starkes Gemeinschaftsgefühl[1]) lebendig, welches naturgemäß innerhalb dieser Kreise zu sehr weitgehenden Forderungen wirtschaftlicher Gerechtigkeit,[2]) zu einer Organisation der Besitzverhältnisse führte, die sich wenigstens bei den nomadisierenden Skythenstämmen als mehr oder minder ausgeprägter Kommunismus darstellte.[3]) Was

eigentums besitzen, der freilich nichtssagend genug ist: Cetera nata esse hominum causa et deorum. — Sed quemadmodum theatrum cum commune sit, recte tamen dici potest ejus esse eum locum, quem quisque occuparit, sic in urbe mundove communi non adversatur jus, quominus suum quidque cujusque sit. Ist das etwa in Gegensatz zu Zeno gesagt, dessen Ansichten Chrysipp so vielfachen Widerspruch entgegengesetzt hat?

[1]) Ein Vorbild, auf das in den politischen und sozial-reformerischen Tendenzschriften „περὶ ὁμονοίας" offenbar häufig hingewiesen wurde. — Mit Recht vermutet z. B. Dümmler (Prolegomena zu Platons Staat S. 46), daß Antiphon in seiner Schrift περὶ ὁμονοίας (nach Harpokration s. vv.) die μακροκέφαλοι, die σκιάποδες und die ὑπὸ γῆν οἰκοῦντες nur zu dem Zwecke erwähnte, um an ihnen die Durchführbarkeit seiner politischen Ideale zu erweisen.

[2]) Vgl. Schmoller, Die Gerechtigkeit in der Volkswirtschaft (Jahrb. f. Gesetzg., Verw. u. Volkswirtsch. 1881 S. 39).

[3]) Auf sie bezieht sich wohl zum Teil Aristoteles Pol. II, 2, 1. 1263a.

hat nun aber die idealistische Sozialphilosophie der Griechen aus diesen Tatsachen gemacht?

Sie reden von den „Barbarensitten" (*„νόμιμα βαρβαρικά"*), deren Sammlung Historiker und Philosophen wetteifernd betrieben,[1]) in einem Ton, als ob hier die höchsten politischen und gesellschaftlichen Ideale des Hellenentums Fleisch und Blut gewonnen hätten! In einer wahrscheinlich auf Poseidonios, vielleicht auch schon auf Ephoros zurückzuführenden Schilderung der Skythen heißt es, daß ihnen die Natur gegeben, was die Griechen trotz aller Lehren ihrer Philosophen nicht zu erreichen vermochten.[2]) Der rohe Maßstab wirtschaftlicher Gerechtigkeit, den das Gleichheitsgefühl einer niedrigen Kulturstufe und das Gemeinschaftsleben im engsten sozialen Kreise dem Naturmenschen aufdrängt, wird ohne weiteres mit der hohen Idee der jedem das Seine gebenden Gerechtigkeit identifiziert, zu welcher sich eine viele Jahrhunderte alte moralische Kulturarbeit durchgerungen hat. Die Gerechtigkeit erscheint als Grundtrieb des skythischen Volkscharakters, als leitendes Motiv des ganzen Lebens dieser „gerechtesten aller Menschen",[3]) genau ebenso, wie sie von Plato als das Grundprinzip des Idealstaates oder von einem bekannten Schüler der Stoa, von Arat, als das Lebenselement jener seligen Urzeit hingestellt ward, in der die Göttin des Rechtes (Dike)

[1]) Eine interessante Anspielung auf die Rolle, welche die Naturvölker in der damaligen Theorie spielten, enthalten die Chorgesänge in den „Vögeln" des Aristophanes, der hier bei der Musterung von allerhand Fabelvölkern unter den Skiapodes plötzlich auf Sokrates und Chairephon stößt. v. 1470 ff., 1552 ff. Vgl. Dümmler a. a. O.

[2]) Justin II 2:

— prorsus ut admirabile videatur, hoc illis naturam dare, quod Graeci longa sapientium doctrina praeceptisque philosophorum consequi nequeunt, cultosque mores incultae barbariae collatione superari. tanto plus in illis proficit vitiorum ignoratio quam in his cognitio virtutis. Hat es doch selbst ein Plato nicht verschmäht, sich im Interesse der von ihm geforderten Gleichstellung von Mann und Weib auf das Beispiel der berittenen und wehrhaften Frauen der Sauromaten am Schwarzen Meere zu berufen! (Leg. 804 e.)

[3]) Vgl. Ephoros bei Strabo VII p. 463. FHG. I, 256 fr. 76.

noch leibhaftig auf Erden waltete.[1]) Und an diesem Mustervolk der sozialen Gerechtigkeit muß sich dann natürlich all das reichlich erfüllt haben, was der Idealismus der damaligen Sozialtheorie als notwendiges Ergebnis einer wahrhaft gerechten Lebensordnung ansah. Wenn Plato von dem Kommunismus der guten Verfassung seines Staates (der „εὔνομος πόλις") erwartet, daß er allen Haß und Streit beseitigen würde, der sich an den Kampf um den Besitz zu knüpfen pflegt,[2]) so erscheint einem Geschichtschreiber, wie Ephoros, dieses Ideal durch die eben als eine „gute" (d. h. als εὐνομία) gepriesene Gesellschaftsordnung gewisser skythischer Stämme tatsächlich verwirklicht. Ihre gemeinwirtschaftlichen Institutionen gewähren nach seiner Ansicht der Erwerbsgier keinen Spielraum und sind daher frei von allen sozialen Übeln, welche Plato als Folgezustand der Bereicherungssucht (des χρηματισμός) beklagt.[3]) Haß, Neid und sklavische Furcht sind diesen Menschen fremd.[4])

Ja Ephoros geht noch weiter. Nachdem die Spekulation über das „Gerechte" und den Naturzustand als wesentlichen Zug desselben auch die Schonung der Tiere und Enthaltung von Fleischnahrung hingestellt[5]) und die ältere Geschichtschreibung diesen Zug bereits für die idealisierende Schilderung nördlicher Fabelvölker adoptiert hatte,[6]) trägt Ephoros ebenfalls kein Bedenken anzunehmen, daß die „frommen" Volksgenossen des weisen Anacharsis das gleiche

[1]) Phaenom. 100 f. Zu der Ansicht von der Verdrängung Dikes vgl. auch Hesiod Werke u. Tage v. 223.

[2]) Staat V 464 d: δίκαι τε καὶ ἐγκλήματα πρὸς ἀλλήλους οὐκ οἰχήσεται ἐξ αὐτῶν, ὡς ἔπος εἰπεῖν διὰ τὸ μηδὲν ἴδιον ἐκτῆσθαι πλὴν τὸ σῶμα τὰ δ' ἄλλα κοινά· ὅθεν δὴ ὑπάρχει τούτοις ἀστασιάστοις εἶναι, ὅσα γε διὰ χρημάτων ἢ παίδων καὶ ξυγγενῶν κτῆσιν ἄνθρωποι στασιάζουσιν; κτλ.

[3]) Staat V p. 465 c.

[4]) Vgl. Nik. Damasc. (fr. 123 bei Müller FHG. III) nach Ephoros: παρὰ τούτοις οὐδὲ εἷς οὔτε φθονῶν, ὡς φασιν, οὔτε μισῶν οὔτε φοβούμενος ἱστορήθη διὰ τὴν τοῦ βίου κοινότητα καὶ δικαιοσύνην.

[5]) Vgl. Empedokles Fragm. ed. Sturz 305.

[6]) Vgl. Hellanikos von Mitylene über die Hyperboreer FHG. I p. 58 fr. 96: διδάσκεσθαι δὲ αὐτοὺς — sc. ἱστορεῖ — δικαιοσύνην μὴ κρεωφαγοῦντας ἀλλ' ἀκροδρύοις χρωμένους.

Lebensideal verwirklicht hätten.[1]) Die alte Bezeichnung dieser Nomaden als „Milchesser" genügt ihm, ohne weiteres der Geschichte diese Legende einzuverleiben, für die er sonst keinen Anhaltspunkt hatte.[2])

Noch tiefgreifender sind die idealisierenden Schlußfolgerungen, die man aus den bei verschiedenen unzivilisierten Völkern, z. B. bei den Skythen u. a., beobachteten Formen der Promiskuität des Geschlechtsverkehrs[3]) gezogen hat, indem man damit ohne weiteres in derselben Weise, wie bei Plato, die Idee einer ungetrübten Harmonie der Gesellschaft, eines ungestörten sozialen Friedens verband. Wie schon Herodot von einem Nachbarvolk der Skythen berichtet hatte, daß es völlige Fraüengemeinschaft hatte, „damit alle unter sich Brüder und Verwandte seien, die weder Neid noch Feindschaft

---

[1]) Diese Ansicht des Ephoros hat ein späterer geographischer Dichter unter ausdrücklichem Hinweis auf diesen mit den Worten wiedergegeben:

*Νομαδικὰ δ' ἐπικαλούμεν', εὐσεβῆ πάνυ,*
*ὧν οὐδὲ εἷς ἔμψυχον ἀδικήσαι ποτ' ἄν,*
*οἰκοφόρα δ', ὡς εἴρηκε, καὶ σιτούμενα*
*γάλακτι ταῖς Σκυθικαῖσί θ' ἱππομολγίαις.*

Ephoros fr. 78 bei Müller FHG. I 257.

[2]) Galaktophagen waren die nomadischen Skythen natürlich nicht insoferne, weil sie sich anderer, insbesondere Fleischnahrung, enthalten hätten, sondern weil Milch und Milchprodukte in ihrer Ernährung die Hauptrolle spielten. Eine Tatsache, die sich aus dem einfachen wirtschaftlichen Motiv erklärt, daß diese Skythen, wie die heutigen Kalmüken, mit dem Schlachten ihres Viehes höchst sparsam waren, da sie dieses ihr einziges Kapital nur ungerne angriffen. — Dies hat Neumann (Die Hellenen im Skythenland S. 314) richtig hervorgehoben, meint aber freilich irrtümlicherweise, daß auch Ephoros die Sache nicht anders aufgefaßt habe. Die idealisierende Tendenz der Schilderung des Ephoros ist damit völlig verkannt.

[3]) Vgl. z. B. Ephoros fr. 76 M. — *πρός τε ἀλλήλους εὐνομοῦνται κοινὰ πάντα ἔχοντες τά τε ἄλλα καὶ γυναῖκας καὶ τέκνα καὶ τὴν ὅλην συγγένειαν·* fr. 78: *ζῶσιν δὲ τήν τε κτῆσιν ἀναδεδειχότες κοινὴν ἁπάντων τήν τε σύνολον οὐσίαν.* Eine gute Übersicht über diese Verhältnisse bei den verschiedensten Völkern des Altertums gibt E. Meyer, Über die Anfänge des Staates und sein Verhältnis zu den Geschlechtsverbänden und zum Volkstum, Berliner Sitz.Ber. 1907 (1) S. 522 f.

gegeneinander hegen",[1]) so weiß auch Ephoros von seinen „Galaktophagen" zu erzählen, daß bei ihnen infolge derselben Gemeinschaft jeder ältere Mann Vater, jeder Jüngere Sohn, jeder Gleichalterige Bruder genannt worden sei,[2]) genau entsprechend der Sitte im platonischen Idealstaat.[3]) Kein Wunder, daß Ephoros bei seinem Mustervolk auch auf wirtschaftlichem Gebiete ein Ideal sozialer Gerechtigkeit verwirklicht sieht, welches hinter den kühnsten Träumen der sozialökonomischen Metaphysik seines Jahrhunderts nicht zurückbleibt. Wir begegnen in der Schilderung des skythischen Volkslebens bei Ephoros der unklaren Idee des reinen Kommunismus, der Vorstellung von einem Gesellschaftszustand, in dem alles und jedes Privateigentum — am Grund und Boden sowohl, wie an Gebrauchs- und Nutzvermögen — fehlt und die wirtschaftliche Lebenslage und die Bedürfnisbefriedigung für alle Individuen oder Familien die absolut gleiche ist. Selbst Plato, dessen kommunistisches Ideal hier offenbar mit Vorbild war, hat an die Möglichkeit einer vollkommenen Verwirklichung dieses Kommunismus nicht zu glauben gewagt. Er beschränkt ihn — als allgemein gültige Lebensnorm — nicht bloß auf eine besondere Klasse der Bevölkerung seines Idealstaates, sondern gibt auch bei dieser die Möglichkeit zu, daß Abweichungen von dem rein kommunistischen Prinzip unvermeidlich werden könnten.[4]) Ephoros kennt solche Bedenken nicht. Ihm macht

[1]) IV 104: *Ἀγάθυρσοι . . . ἐπίκοινον τὴν γυναικῶν τὴν μῖξιν ποιεῦνται, ἵνα κασίγνητοί τε ἀλλήλων ἔωσι καὶ οἰκήϊοι ἐόντες πάντες μήτε φθόνῳ μητ' ἔχθεϊ χρέωνται ἐς ἀλλήλους.*

[2]) Bei Nikolaus Damascenus a. a. O. Vgl. Ephoros fr. 76 M., s. S. 116 Anm. 3.

[3]) Vgl. Rep. V 461 d. Daher bezeichnet Strabo VII 3, 7 (p. 300) die Skythen im Sinne dieser Auffassung als *τὰς γυναῖκας πλατωνικῶς ἔχοντας κοινὰς καὶ τέκνα.* Diesen Zusammenhang zwischen Plato und Ephoros hat weiter verfolgt Riese, Die Idealisierung der Naturvölker des Nordens in der griechischen und römischen Literatur (Frankfurter Progr. 1875). Übrigens dürften auf Ephoros auch die Ideen des Cynismus eingewirkt haben, wie dies bei seinem Mitschüler Theopomp tatsächlich der Fall war. Vgl. Schröder, Theokrit von Chios (Jahrb. f. Phil. 1890).

[4]) Rep. II 416 d: *Ὅρα δή, εἶπον ἐγώ, εἰ τοιόνδε τινὰ τρόπον δεῖ αὐτοὺς*

es keine Schwierigkeit, ohne weiteres ein ganzes Volk in einem solchen Zustand zu denken. Aus der einfachen und klaren Tatsache nomadischer Gemeinwirtschaft wird unter der Hand dieser Geschichtschreibung ein rein phantastischer Kommunismus, der nichts ist, als das Gedankengespinst einer ungeschulten und verworrenen Spekulation über wirtschaftliche Dinge. —

Von einer Geschichtschreibung, die sich selbst über Erscheinungen des gleichzeitigen Völkerlebens derartigen Selbsttäuschungen hingab, wird man nicht erwarten, daß sie sich ernstlich bemühte, der wirklichen Geschichte ins Auge zu schauen,[1]) zumal wo es sich um Zeiten handelte, deren Überlieferung ohnehin von der Legende völlig überwuchert wurde. Was die historische Phantasie auf einem Gebiete zu leisten vermochte, das für sie gewissermaßen ein unbeschriebenes Blatt war, dafür ist nun gerade die im 4. und 3. Jahrhundert so massenhaft anschwellende Literatur über das „lykurgische" Sparta ein überaus charakteristisches Beispiel. Es sei nur auf die bekannte Tatsache hingewiesen, daß man z. B. nach Plutarchs ausdrücklichem Zugeständnis[2]) über Lykurgs Leben und Gesetzgebung absolut nichts Unbestrittenes wußte, und daß Plutarch trotzdem aus jener Literatur die anschaulichste und in alle Einzelheiten eingehende Erzählung über den Gesetzgeber und sein Werk entnehmen konnte. Das sprechendste Zeugnis dafür, daß die Quellen dieser und anderer Erzählungen über die ideale Urzeit Spartas mehr oder minder ein romantisches Gepräge gehabt haben müssen, soweit sie nicht etwa selbst Staatsromane gewesen sind. Und wie hätte auch in einer Epoche, in der das republikanische Hellenentum aus einem rein politischen Interesse (in dem xenophontischen Staatsroman der Cyropädie) selbst das Idealgemälde eines Königs schuf, der im

---

*ζῆν τε καὶ οἰκεῖν, εἰ μέλλουσι τοιοῦτοι ἔσεσθαι· πρῶτον μὲν οὐσίαν κεκτημένον μηδεμίαν μηδένα ἰδίαν, ἂν μὴ πᾶσα ἀνάγκη· κτλ.*

[1]) Von der ganzen hier in Betracht kommenden Literatur gilt, was Strabo (III p. 147) von Poseidonios sagt (vgl. fr. 48 Müller II): *οὐκ ἀπέχεται τῆς συνήθους ὑητορείας, ἀλλὰ συνενθουσιᾷ ταῖς ὑπερβολαῖς.*

[2]) Lykurg I.

Geiste der Nation lebendige bildnerische Trieb nicht aufs mächtigste angeregt werden sollen durch eine Staats- und Gesellschaftsordnung, welche mit den allerdringendsten Lebensfragen und Lebensinteressen mit all den genannten sozialpolitischen und wirtschaftsphilosophischen Ideen des Zeitalters die innigsten Berührungspunkte darbot?

Hier hatte man eine sozialpolitische Schöpfung vor sich, in welcher die sozialistische Grundanschauung der damaligen Staatslehre wesentliche ihrer Forderungen längst verwirklicht sah, in welcher die Suprematie des Staates über die Gesellschaft in früherer Zeit wenigstens mit beispielloser Energie gewahrt erschien. Durch die Gleichheit und Strenge seines öffentlichen Erziehungssystems hatte dieser Staat die Entwicklung der heranwachsenden Generationen von den Einflüssen des Besitzes und seiner Verteilung möglichst unabhängig zu machen gewußt. Auch im Leben der erwachsenen Bürger hatte hier dasselbe Gemeinschafts- und Gleichheitsprinzip, welches dem einzelnen und seinem Besitze weitgehende soziale Pflichten auferlegte, hatte das Prinzip der Unterordnung unter die Zwecke der Gesamtheit, welches dem Expansionstrieb des individuellen Egoismus überall hemmend entgegentrat, mit so intensiver Kraft sich betätigt, daß selbst inmitten der Reize und Genüsse einer weit fortgeschrittenen Kulturwelt die soldatische Bedürfnislosigkeit und Einfachheit der alten Sitte verhältnismäßig sehr lange bewahrt blieb. Mit welch gewaltiger Hand endlich hatte dieser „männerbändigende“ [1]) Staat in das Güterleben selbst hineingegriffen und dasselbe durch zähes Festhalten an einem primitiven, die Kapitalbildung aufs äußerste erschwerenden Münzsystem, durch eine strenge Gebundenheit des Agrarbesitzes und die Ausschließung aller Erwerbsarbeit mit den Lebensbedingungen und Zwecken des Staates in Übereinstimmung zu erhalten gesucht!

Es leuchtet ein, daß eine Gesellschaftstheorie, für welche die Entfesselung der individuellen Kräfte, insbesondere des Erwerbstriebes, und die Entwicklung des Reichtums gleichbedeutend war

[1]) δαμασίμβροτος nach Simonides, vgl. Plutarch Agesil. c. 1.

mit der Zerstörung des sozialen Glückes und der nationalen Sittlichkeit, nächst den Naturvölkern kein geeigneteres Objekt für die geschichtliche Exemplifizierung ihrer Ideale finden konnte, als eben Sparta. An seinem Beispiele ließ sich die Möglichkeit einer Gesellschaftsordnung erweisen, in welcher das Privateigentum nicht bloß den Privatzwecken des Individuums dienstbar war, sondern vor allem der soziale Charakter desselben gewahrt erschien. Hier ließ sich zeigen, daß auch die Eigentumsordnung der fortgeschrittensten und freiheitlichsten Gemeinwesen der hellenischen Welt noch nicht die letzte und vollkommenste sei, sondern daß das Privateigentum im Interesse einer harmonischen Entwicklung des Ganzen starke Einschränkungen erfahren müsse. Die spartanischen Institutionen boten ferner ganz ähnliche Anknüpfungspunkte für idealistische Fiktionen dar, wie das Leben jener Naturvölker. Wenn man sich eine Epoche vorstellte, wo die geschilderten, im zeitgenössischen Sparta allerdings stark abgeschwächten oder in ihr Gegenteil verkehrten Tendenzen einer zentralistischen oder staatssozialistischen Politik[1]) in ursprünglicher Kraft und Reinheit wirksam waren, und wenn man sich bei der Ausgestaltung dieser Vorstellung im einzelnen nur einigermaßen von den Ideen beeinflussen ließ, die man sich von dem sozialen Musterstaat gebildet hatte, so war es für ein Zeitalter sozialer Utopien ein leichtes, Altsparta als Träger einer Eigentums- und Gesellschaftsordnung zu denken, welche selbst hinter platonischen und cynisch-stoischen Idealen nicht allzuweit zurückblieb und das Prinzip wirtschaftlicher Gleichheit und Gerechtigkeit in radikaler Weise verwirklichte.

Sehr bezeichnend für diesen Prozeß der Idealisierung sind die Vorstellungen über den ethischen und sozialpolitischen Wert der altspartanischen Institutionen, wie sie in der griechischen Literatur — besonders seit dem 4. Jahrhundert — zum Ausdruck kommen. Nach der Schrift vom Staate der Lacedämonier war hier jenes

[1]) Vgl. die schöne Formulierung dieses Staatsgedankens bei Thukyd. II 2 in der Rede des spartanischen Königs Archidamos: *κάλλιστον γὰρ τόδε καὶ ἀσφαλέστατον πολλοὺς ὄντας ἐνὶ κόσμῳ χρωμένους φαίνεσθαι.*

sittlichschöne Leben, wie es die griechische Staatslehre als höchsten Zweck des Staates aufgestellt hat, in vollendetster Weise verwirklicht. Dank einer einzig dastehenden Pflege der sittlichen Interessen ist Sparta nach dieser Anschauung eine Verkörperung der Bürgertugend (der *ἀρετή*) geworden, wie sonst kein Staat in der Welt. Seinen Institutionen wohnt eine geradezu unwiderstehliche Kraft inne, alle und jede Bürgertugend zur Entfaltung zu bringen,[1]) während die gefährlichsten sozialen Verirrungen, Erwerbsgier und Bereicherungssucht, hier von vornherein undenkbar sind.[2]) Natürlich muß ein solches Gemeinwesen auch verschont geblieben sein von dem Elend des Interessenkampfes und Klassenhasses, das die übrige Welt zerrüttete, und es ist doch keine bloße Trivialität, sondern in der tiefen Sehnsucht nach sozialem Frieden begründet, wenn besonders dieser Friede, die „bürgerliche Eintracht" unter den idealen Zügen des spartanischen Staats- und Volkslebens hervorgehoben wird.

Isokrates ist es, der für uns als einer der ersten diesen Ton angeschlagen hat. Die Art von Gleichheit und Freiheit, wie sie in Sparta verwirklicht worden sei, gewährte nach seiner Ansicht eine unbedingte Bürgschaft für die Aufrechterhaltung inneren Friedens.[3]) Und sein Schüler Ephoros hat dann denselben Gedanken wieder aufgenommen, indem er zugleich das Moment der wirtschaftlichen

[1]) c. 10: (*Λυκοῦργος*) *ἐν τῇ Σπάρτῃ ἠνάγκασε δημοσίᾳ πάντας πάσας ἀσκεῖν τὰς ἀρετάς. Ὥσπερ οὖν ἰδιῶται ἰδιωτῶν διαφέρουσιν ἀρετῇ οἱ ἀσκοῦντες τῶν ἀμελούντων, οὕτω καὶ ἡ Σπάρτη εἰκότως πασῶν τῶν πόλεων ἀρετῇ διαφέρει, μόνη δημοσίᾳ ἐπιτηδεύουσα τὴν καλοκαγαθίαν.*

[2]) c. 7: *καὶ γὰρ δὴ τί πλοῦτος ἐκεῖ γε σπουδαστέος, ἔνδα ἴσα μὲν φέρειν εἰς τὰ ἐπιτήδεια, ὁμοίως δὲ διαιτᾶσθαι τάξας, ἐποίησε μὴ ἡδυπαθείας ἕνεκα χρημάτων ὀρέγεσθαι; κτλ.*

ib. *Χρυσίον γε μὴν καὶ ἀργύριον ἐρευνᾶται, καὶ ἄν τί που φανῇ, ὁ ἔχων ζημιοῦται. Τί οὖν ἂν ἐκεῖ χρηματισμὸς σπουδάζοιτο ἔνθα ἡ κτῆσις πλείους λύπας ἢ ἡ χρῆσις εὐφροσύνας παρέχει.*

[3]) Panathen. 178: (*τοὺς Σπαρτίατας*) *παρὰ σφίσι μὲν αὐτοῖς ἰσονομίαν καταστῆσαι καὶ δημοκρατίαν τοιαύτην, οἵαν περ χρὴ τοὺς μέλλοντας ἅπαντα τὸν χρόνον ὁμονοήσειν.* Höchst bezeichnend für den historischen Sinn dieser Literatur ist die Behauptung des Isokrates (ebd. 153), daß das lykurgische Sparta eine Nachahmung des ältesten — Athen sei!

Gleichheit besonders hervorhob. In der Erörterung des Polybios über den spartanischen Staat, der ohne Zweifel die Meinung des Ephoros getreu wiedergibt,[1]) heißt es von dem mythischen Gesetzgeber und sozialen Heiland Spartas, daß er auf Erden der einzige gewesen sei, der das, worauf es im Staate hauptsächlich ankomme, richtig erwogen habe, nämlich die Wehrhaftigkeit und die bürgerliche Eintracht. In *seinem* Staate sei die Pleonexie, das Bestreben mehr zu haben und mehr zu sein, als andere, mit der Wurzel ausgerottet, so daß die Spartaner von innerem Zwist dauernd verschont geblieben und bürgerlicher Zustände teilhaftig geworden seien, deren glückliche Harmonie in ganz Hellas nicht ihresgleichen habe.[2])

Eine ähnliche Idealisierung würde uns ohne Zweifel auch in den verlorenen politischen Schriften der Stoa entgegentreten, die den spartanischen Staat gewiß nicht bloß deshalb zum Gegenstand literarischer Verherrlichung gemacht hat, weil er ihrer Lehre von der besten Verteilung der politischen Gewalten entsprach, sondern mindestens ebensosehr wegen der Berührung mit den sozialökonomischen Idealen der Stoa.[3]) In dem sechsten Buche des Polybios, dessen politische Erörterungen ganz von stoischem Geiste

---

[1]) Das beweist nicht nur der Umstand, daß Polybios VI 45 als Hauptvertreter der im Text erwähnten Ansicht neben den gesinnungsverwandten Schriftstellern Plato, Kallisthenes und Xenophon den Ephoros noch einmal ganz besonders nennt, sondern auch der Vergleich der Polybiosstelle mit Diodor VII 14, 3. Siehe E. Meyer a. a. O.

[2]) (*Ἔφορος, Ξενοφῶν* etc.) *πολὺν δή τινα λόγον ἐν ἐπιμέτρῳ διατίθενται, φάσκοντες τὸν Λυκοῦργον μόνον τῶν γεγονότων τὰ συνέχοντα τεθεωρηκέναι· δυοῖν γὰρ ὄντων, δι' ὧν σώζεται πολίτευμα πᾶν, τῆς πρὸς τοὺς πολεμίους ἀνδρείας, καὶ τῆς πρὸς σφᾶς αὐτοὺς ὁμονοίας· ἀνῃρηκότα τὴν πλεονεξίαν, ἅμα ταύτῃ συνανῃρηκέναι πᾶσαν ἐμφύλιον διαφορὰν καὶ στάσιν. ᾗ καὶ Λακεδαιμονίους ἐκτὸς ὄντας τῶν κακῶν τούτων κάλλιστα τῶν Ἑλλήνων τὰ πρὸς σφᾶς αὐτοὺς πολιτεύεσθαι καὶ συμφρονεῖν ταὐτά.*

[3]) Siehe oben S. 110 f. — Das beweist übrigens schon die Schrift des Stoikers Sphäros *Περὶ Λακωνικῆς πολιτείας*, deren Hauptzweck der war, dem Könige Kleomenes III. durch ein Idealgemälde Altspartas die historische Grundlage für seine Sozialreform zu schaffen.

durchdrungen und teilweise unmittelbar aus der Literatur der Stoa geschöpft sind,[1]) heißt es von dem spartanischen Staate unter anderem, daß hier die Vorzüge und Eigentümlichkeiten der besten Verfassungsarten so glücklich miteinander verbunden waren, daß niemals durch das Überwuchern eines Teiles das für die Gesundheit des Staates unentbehrliche Gleichgewicht aller politischen Faktoren gestört werden konnte;[2]) — und weiter: „Zur Bewahrung der Eintracht unter den Bürgern, zur Erhaltung des Gebiets und Sicherung der Freiheit hat Lykurg in Gesetzgebung und Voraussicht der Zukunft so meisterhaft gehandelt, daß man versucht ist, eher an göttliche, als menschliche Weisheit zu denken. Denn die Gleichheit der Güter, die Gemeinsamkeit desselben einfachen Lebenswandels mußte die Bürger zur Selbstverleugnung erziehen und dem Staate unerschütterlichen Frieden sichern."[3]) Hier, meint Polybios, war die Selbstgenügsamkeit Lebensprinzip,[4]) jene *αὐτάρκεια*, die wir bereits als stoisches Lebensideal kennen gelernt haben.[5]) Daher gab es auch in dem lykurgischen Sparta keinen Handel über See, den Bringer des Luxus und verderblicher Sitten. „Kein Schiff mit Kaufmannsgütern lief in Spartas Häfen ein,"[6])

---

[1]) Vgl. v. Scala, Die Studien des Polybios I 201 ff.

[2]) VI 10.

[3]) VI 48: *ἡ μὲν γὰρ περὶ τὰς κτήσεις ἰσότης καὶ περὶ τὴν δίαιταν ἀφέλεια καὶ κοινότης σώφρονας μὲν ἔμελλε τοὺς κατ' ἰδίαν βίους παρασκευάσειν, ἀστασίαστον δὲ τὴν κοινὴν παρέξεσθαι πολιτείαν.*

[4]) ib.: *περὶ τοὺς κατ' ἰδίαν βίους αὐτάρκεις αὐτοὺς παρεσκεύασε καὶ λιτούς.*

[5]) Vgl. c. 31: (*Λυκοῦργος*) *πρὸς τοῦτο συνέταξε καὶ συνήρμοσεν, ὅπως ἐλευθέριοι καὶ αὐτάρκεις γενόμενοι καὶ σωφρονοῦντες ἐπὶ πλεῖστον χρόνον διατελῶσιν.*

[6]) *οὐδ' ἐσέπλει φόρτος ἐμπορικὸς εἰς τοὺς λιμένας* Plutarch Lykurg c. 9. Wie nahe übrigens diese Utopie dem sozialen Idealismus liegt, zeigt die Prophezeiung, welche P. Barth am Schlusse seiner „Philosophie der Geschichte als Soziologie" 1898 Bd. I ausspricht, daß nämlich bei einer allgemeinen „Besinnung auf den ewigen Wert des Guten und Schönen neue Einrichtungen sich von selbst ergeben werden und jedes Land wieder für sich arbeiten wird, anstatt Waren zu versenden und zu empfangen" (!). Ähnlich

genau so wie in dem von dem Stoiker Arat besungenen Kronosreich.[1])

Dieselben Anschauungen gibt endlich die analoge Darstellung in Plutarchs Lykurgbiographie wieder, in der höchstens die Form Eigentum des Verfassers, aber gewiß kein einziger neuer Zug zu dem überlieferten Idealbild hinzugefügt ist. Es wird hier den lykurgischen Institutionen nachgerühmt, daß durch sie Überhebung und Neid, Luxus und die noch älteren und schlimmeren Krankheitserscheinungen der Gesellschaft: Armut und Reichtum aus dem Staate verbannt worden seien. Die Tendenz dieser Institutionen gehe dahin, daß alle Bürger gleichen Loses und gleicher Stellung miteinander leben sollen, daß sie nur einen Unterschied anerkennen sollen, den der Tugend.[2]) — Besonders das Institut des Eisengeldes hat nach dieser Auffassung Wunder gewirkt. Mit dem Gold- und Silbergeld soll eine Unsumme von Immoralität von vornherein in Wegfall gekommen sein. Diebstahl und Bestechung, Betrug und Raub seien völlig gegenstandslos geworden, weil es keine Werte gab, welche die Habsucht reizen konnten![3]) In ebenso naiv übertreibendem Ton wird — im Anschluß an eine Äußerung Theophrasts, also wieder eines Schriftstellers des 4. Jahrhunderts — von den Syssitien gerühmt, daß durch sie der Reichtum allen Reiz verloren habe und selber zur Armut geworden sei, daß Sparta — wie das Sprichwort sage — das einzige Land sei, wo der Reichtum keine Augen habe und daliege gleich einem Bilde ohne

übrigens auch Schopenhauer, der (Parerga und Paralipomena II² S. 261 ff., herausgegeben von Frauenstädt) den Luxus als „alleinige Wurzel" der „so viel Leben kostenden Seefahrt und des verwickelten Handelsinteresses" bezeichnet.

[1]) a. a. O.

[2]) c. 8: (*Λυκοῦργος*) — *συνέπεισε — ζῆν μετ' ἀλλήλων ἅπαντας ὁμαλεῖς καὶ ἰσοκλήρους τοῖς βίοις γενομένους, τὸ δὲ πρωτεῖον ἀρετῇ μετιόντας· ὡς ἄλλης ἑτέρῳ πρὸς ἕτερον οὐκ οὔσης διαφορᾶς οὐδὲ ἀνισότητος, πλὴν ὅσην αἰσχρῶν ψόγος ὁρίζει καὶ καλῶν ἔπαινος.*

[3]) ib. c. 9. Vgl. dieselbe Behauptung im „Staat der Lac." c. 7: *τό γε μὴν ἐξ ἀδίκων χρηματίζεσθαι καὶ ἐν τοῖς τοιούτοις διεκώλυσεν* (*Λυκοῦργος*).

Seele und Leben.[1]) In der Tat ein Staatswesen, dessen Schöpfer wohl dieselbe Freude über sein Werk empfinden konnte, wie Gott, als er den Kosmos schuf![2]) Und die Pythia hatte vollkommen recht, wenn sie in den — schon von Ephoros in sein Geschichtswerk aufgenommenen — Versen die den Spartanern gewährte „Eunomie" als eine Gabe rühmt, wie sie keinem anderen irdischen Gemeinwesen zuteil werden würde.[3])

Man sieht, das traditionelle Bild Altspartas zeigt wesentliche Züge des Staatsromanes; und wenn man diese Dichtungsgattung im Sinne Schillers treffend als „sentimentale Idylle" bezeichnet hat, was ist der Musterstaat Sparta anderes, als eine solche Idylle, als „die Ausführung eines poetischen Bildes, in welchem der Kampf, die Spannung, die Not der mangelhaften Wirklichkeit völlig abgeworfen wird und das reine Ideal des Denkers in reiner und stolzer Gestalt sich als das echte Wirkliche darstellt?"[4]) Es ist vollkommen zutreffend, wenn Montesquieu — allerdings ohne sich der Tragweite seiner Worte bewußt zu sein — von der Lykurgbiographie sagt, er habe angesichts der hier geschilderten Einrichtungen bei der Lektüre selbst den Eindruck gehabt, als lese er die „Geschichte der Sevarambier", den bekannten Sozialroman von Vairasse.[5])

[1]) ib. c. 10: *μεῖζον δὲ (ἦν) τὸ τὸν πλοῦτον ἄζηλον, ὡς φησὶ Θεόφραστος, καὶ ἄπλουτον ἀπεργάσασθαι τῇ κοινότητι τῶν δείπνων καὶ τῇ περὶ τὴν δίαιταν εὐτελείᾳ. Χρῆσις γὰρ οὐκ ἦν οὐδὲ ἀπόλαυσις οὐδὲ ὄψις ὅλως ἢ ἐπίδειξις τῆς πολλῆς παρασκευῆς ἐπὶ τὸ αὐτὸ δεῖπνον τῷ πένητι τοῦ πλουσίου βαδίζοντος· ὥστε τοῦτο δὴ τὸ θρυλούμενον ἐν μόνῃ τῶν ὑπὸ τὸν ἥλιον πόλεων τῇ Σπάρτῃ σώζεσθαι, τυφλὸν ὄντα τὸν πλοῦτον καὶ κείμενον, ὥσπερ γραφὴν ἄψυχον καὶ ἀκίνητον.*

[2]) ib. c. 29.

[3]) Diodor VII 11.

[4]) Definition des Staatsromans bei Rohde S. 197.

[5]) Esprit de lois IV 6. Eine Beobachtung, die ihn — dank seiner Quellengläubigkeit — nicht hindert, Sparta, als die „vollkommenste wirkliche Republik", der „erhabensten idealen Republik", der platonischen, sowie dem kommunistischen Jesuitenstaat in Paraguay an die Seite zu stellen.

In richtiger Erkenntnis der Berührungspunkte zwischen Theorie und Tradition — wenn auch ohne Ahnung von dem legendenhaften Charakter der letzteren, der eben diese Berührungspunkte erklärt,[1]) — macht Plutarch die Bemerkung, daß das Ziel, welches einem Plato, Diogenes, Zeno u. a. bei ihren Theorien vorschwebte, durch den Gesetzgeber Spartas zur Wahrheit gemacht worden sei, indem er einen über alle Nachahmung erhabenen Staat ins Dasein gerufen und denen, welchen das Ideal des Weisen selbst für den einzelnen unerreichbar erschienen, eine ganze Stadt von Weisen vor Augen gestellt habe.[2])

Eine Stadt von Weisen! Was könnte bezeichnender sein für die Ideenverbindungen, aus denen der Idealstaat Sparta erwuchs! Wir sehen an dieser Wendung, wie das idealisierte Sparta zugleich als das politische Seitenstück, als Ergänzuug zu dem individuellen Idealbild der Sittlichkeit diente, welches die griechische Moralphilosophie seit den Cynikern, insbesondere die Stoa, in dem Begriff des „Weisen" geschaffen hat.[3]) Wie die stoische Ethik in diesem Begriff eine *φαντασία καταληπτική*, ein mit unmittelbarer Überzeugungskraft wirkendes Bild, ein „Kriterium" besaß, dem sie die Norm für das individuelle Handeln entnahm, so ist das Idealbild des altspartanischen Staates für sie ebenfalls eine solche *φαντασία*

---

[1]) Vgl. über diese Zusammenhänge jetzt auch Keßler a. a. O., besonders S. 67 ff.

[2]) Ebd. c. 31: *ὁ δὲ οὐ γράμματα καὶ λόγους, ἀλλ' ἔργῳ πολιτείαν ἀμίμητον εἰς φῶς προενεγκάμενος καὶ τοῖς ἀνύπαρκτον εἶναι τὴν λεγομένην περὶ τὸν σοφὸν διάθεσιν ὑπολαμβάνουσιν ἐπιδείξας ὅλην τὴν πόλιν φιλοσοφοῦσαν.* Vgl. übrigens schon Plato Protagoras 342d.

Ja nach Plutarch (c. 30) macht Altsparta nicht einmal mehr den Eindruck eines Staates, sondern den eines Hauses eines einzigen weisen Mannes: *ὧν ἐπικρατούντων* (sc. *νόμων*) *πρότερον οὐ πόλεως ἡ Σπάρτη πολιτείαν ἀλλ' ἀνδρὸς ἀσκητοῦ καὶ σοφοῦ βίον ἔχουσα κτλ.*

[3]) Für die hier verfolgten Ideenzusammenhänge ist auch bezeichnend die Vorstellung des Poseidonios über die Herrschaft der Weisen in der seligen Urzeit. Vgl. Seneca Epist. XIV 2. 5: Illo ergo seculo, quod aureum perhibent, penes sapientes fuisse regnum Posidonius judicat.

καταληπτική, welche das „Kriterium der Wahrheit" (κριτήριον τῆς ἀληθείας) für die beste Gestaltung des staatlichen Gemeinschaftslebens enthielt.[1])

Wenn aber der altspartanische Staat in diesem Maße den Forderungen des Vernunftrechtes entsprach, so lag darin zugleich für die Anschauung aller derer, die, wie die Stoa, in dem „Gesetze der Vernunft" das der Natur selbst erblickten, eine grundsätzliche Übereinstimmung mit den Forderungen eines idealen Naturrechts. In der Tat berührt sich die Lehre vom Naturzustand mit den geschilderten Anschauungen über Altsparta so nahe wie möglich. Finden wir nicht die Hauptzüge desselben — die Bedeutungslosigkeit der wirtschaftlichen Güter, die Freiheit von jeder Pleonexie und allen Störungen des sozialen Friedens, die Genügsamkeit, Gleichheit und Brüderlichkeit, kurz die Harmonie des inneren und äußeren Lebens — in genauer wörtlicher Übereinstimmung in dem Bilde dieses idealen Musterstaates wieder? Daß hier ein Zusammenhang der Ideen besteht, erscheint mir unzweifelhaft. Wie so manche Naturrechtslehrer des 17. und 18. Jahrhunderts ihre Theorien an die Mythen von Adam und dem Paradies anknüpften, so ist es schon von Plato direkt ausgesprochen worden, daß der beste unter den bestehenden Staaten derjenige sei, der in seinen Institutionen möglichst die Lebensformen des Naturzustandes nachahme,[2]) daß es die höchste Aufgabe der Staatskunst sei, eben jenen Idealen sich zu nähern, welche sich mit der Vorstellung eines glücklichen Urzustandes der Menschheit verbänden.[3]) Welcher Staat hätte sich rühmen können, dieses Ziel ernstlicher verfolgt zu haben, als Sparta?

---

[1]) Übrigens hat schon Plato diesen Ton angeschlagen, indem er Sparta wenigstens in Beziehung auf die Grundlagen seiner Verfassung als einen geschichtlich gegebenen Musterstaat (παράδειγμα γεγονός) anerkennt. Leg. 692 c.

[2]) Leg. IV 731 a: τῶν γὰρ δὴ πόλεων, ὧν ἔμπροσθε τὰς ξυνοικήσεις διήλθομεν, ἔτι προτέρα τούτων πάμπολυ λέγεταί τις ἀρχή τε καὶ οἴκησις γεγονέναι ἐπὶ Κρόνου μαλ' εὐδαίμων, ἧς μίμημα ἔχουσά ἐστιν ἥτις τῶν νῦν ἄριστα οἰκεῖται.

[3]) Ebd.

Für den angedeuteten Einfluß der Lehre vom Naturzustand ist besonders charakteristisch die Art und Weise, wie die Vorstellungen über Sparta unmittelbar an das Leben der Naturvölker, ja sogar gewisser geselliger Tiere anknüpfen. Für eine Anschauungsweise, welche in dem „Naturgemäßen" die absolute Norm und Richtschnur aller menschlichen Ordnungen sah, lag es ja überaus nahe, sich auf jene merkwürdigen Formen des Gemeinschaftslebens zu berufen, welche wir bei den „von Natur gesellschaftlichen"[1]) Tieren, wie z. B. bei den Bienen, finden. Der Bienenstaat mit seiner strengen Unterordnung der Individuen unter die Zwecke der Gesamtheit, mit seinen sozialen Einrichtungen von mehr oder minder sozialistischem und kommunistischem Gepräge[2]) erschien auf diesem Standpunkt — als eine gottgewollte Naturordnung[3]) — zugleich als Vorbild für den Menschen selbst. Wenn der Mensch das, was hier der Instinkt des Tieres unter dem unmittelbaren Antrieb der „göttlichen Natur" schuf, in seinem vernunftgemäßen Handeln nachbildete und zur Vollendung brachte, folgte er da nicht dem Gebote der großen Lehrmeisterin selbst? Je besser daher Staat und Gesellschaft geordnet sind, um so mehr werden sie nach dieser Anschauung in ihren Einrichtungen jenen Gebilden einer unverfälschten Natur gleichen,[4]) die den Romantiker wie ein leibhaftiger Überrest aus der glücklichen Urzeit selbst anmuteten. Eine Auffassung, mit der wohl auch die Ansicht zusammenhängen wird, daß die Bienen und der Bienen-

---

[1]) Cic. de off. I 2.

[2]) Daß dieselben von den Alten genau beobachtet waren, zeigt Vergils Georg. IV 153:

Solae communes gnatos, consortia tecta
Urbis habent magnisque agitant sub legibus aevum.

[3]) Zeus selbst soll den Bienen ihre Natur gegeben haben. Vergil ebenda 149, der auch hier selbstverständlich nur ältere Vorstellungen wiedergibt.

[4]) Wir finden noch einen Niederschlag dieser Anschauungsweise, allerdings in etwas anderer Fassung in der späteren Literatur, z. B. bei Didymos: Geop. XIV 3: *καὶ ἡ πολιτεία τούτου τοῦ ζώου προσέοικε ταῖς μάλιστα εὐνομουμέναις τῶν πόλεων.*

staat ihre Entstehung dem Zeitalter des Kronos zu verdanken hätten.[1])

So dürfen wir uns nicht wundern, daß man selbst die strengste und einseitigste, eben an den Tierstaat erinnernde Form, welche das Gemeinschaftsprinzip im stoischen Gesellschaftsideal annahm, ein herdenartiges Gemeinschaftsleben, in Sparta verwirklicht fand. Nach Plutarchs Lykurgbiographie waren die Spartaner mit ihrem Gemeinwesen verwachsen, wie die Bienen mit ihrem Stock (*ὥσπερ μέλιτται τῷ κοινῷ συμφυεῖς*).[2]) Sie werden geradezu als ein „vernunftbegabter Bienenschwarm von Bürgern" (*λογικὸν καὶ πολιτικὸν σμῆνος*) bezeichnet.[3])

Nicht minder nahe lag es bei der angedeuteten Ideenverbindung Sparta und die Naturvölker unter einem Gesichtspunkt zu betrachten. Wird doch schon bei Äschylos das Land der Skythen, der typischen Repräsentanten des Naturzustandes, und gemeinsam mit ihm Sparta als „Wohnsitz der Gerechtigkeit" gepriesen![4]) Und es liegt gewiß nur an der Lückenhaftigkeit unserer Überlieferung, daß wir diese Parallele nicht weiter verfolgen können.

Ja schien nicht in diesem „Wohnsitz der Gerechtigkeit" die selige Urzeit eines unverfälschten Naturdaseins selbst wieder aufzuleben? In der Tat, wie den Schilderungen eines goldenen Zeitalters in

---

[1]) „Saturni temporibus" wie es in Columellas (R. r. IX 2) Zitat aus Nikander, einem griechischen Autor des 2. Jahrhunderts v. Chr., heißt.

[2]) c. 25. Vgl. dazu die oben S. 111 erwähnte Forderung Zenos: *εἶς δὲ βίος ἦ καὶ κόσμος ὥσπερ ἀγέλης συννόμου νόμῳ κοινῷ συντρεφομένης.*

[3]) Plutarch a. a. O. Im Sinne dieser Auffassung sagt übrigens schon Plato (leg. II 666) von den Spartanern: *οἷον ἀνδρώους πώλους ἐν ἀγέλῃ νεμομένους φορβάδας τοὺς νέους κέκτησθε.* Vgl. die Parallelen mit dem Bienenstaat Rep. VII 520b und 564c.

[4]) Eumeniden 703 ff. heißt es vom Areopag:

*τοιόνδε τοι ταρβοῦντες ἐνδίκως σέβας*
*ἔρυμά τε χώρας καὶ πόλεως σωτήριον*
*ἔχοιτ' ἂν οἷον οὔτις ἀνθρώπων ἔχει*
*οὐτ' ἐν Σκύθαισιν οὔτε Πέλοπος ἐν τόποις.*

der attischen Komödie und den platonischen Staatsidealen eine Reihe von Zügen des spartanischen Staats- und Volkslebens als Vorbild gedient hat,[1]) so hat ganz unverkennbar die geschichtsphilosophische Spekulation umgekehrt die theoretischen Anschauungen über den Naturzustand und eine naturgemäße Gesellschaftsordnung ohne weiteres auf Sparta übertragen. In der Lykurgbiographie Plutarchs werden z. B. die eigentümlichen Ehegebräuche Spartas ausdrücklich als „naturgemäße" (*πραττόμενα φυσικῶς*) hingestellt.[2]) Ganz im Sinne des unschuldigen Naturzustandes, in dem es kein Blutvergießen und kein Töten der Tiere gab und der Mensch sich mit einfacher vegetabilischer Nahrung begnügte, wird hier ferner der Lebensordnung des lykurgischen Staates die Absicht einer möglichsten Beschränkung, wenn nicht völligen Beseitigung der Fleischnahrung zugeschrieben. Es kommt in dieser Auffassung die an sich ja sehr berechtigte Ansicht zum Ausdruck, daß die soziale Not der Zeit und die Verschärfung der sozialen Gegensätze zum Teil wenigstens in einer falschen Lebensweise und deren Folgen: der Genußsucht, der fortwährenden Steigerung der Bedürfnisse und der enge damit zusammenhängenden allgemeinen Unzufriedenheit wurzle, daß die Rückkehr zu einfacheren, natürlicheren und gesunderen Lebensverhältnissen eine Hauptbedingung aller sozialen Reform sei. Und wie man von dieser richtigen Einsicht aus alsbald zur einseitigen Verherrlichung einer rein vegetarischen Lebensweise fortschritt,[3]) so sah man auch dieses Ideal in dem Staat, der ja tatsächlich auf

[1]) Vgl. Bergk, Comment. de reliquiis comoediae Atticae antiquae p. 197 ff. mit Bezug auf die Komödie des Kratinos vom „Reichtum".

[2]) Zugleich aber auch als wahrhaft „politische" *πραττόμενα πολιτικῶς*. c. 15. Natürlich wird dabei die Bedeutung dieser Gebräuche weit überschätzt, wenn es im Hinblick auf sie von dem Gesetzgeber heißt: *οὐκ ἐκ τῶν τυχόντων, ἀλλ' ἐκ τῶν ἀρίστων ἐβούλετο γεγονότας εἶναι τοὺς πολίτας*, — wie im Staate Platos!

[3]) Vgl. schon Plato Rep. II 372b ff. Auch hier berührt sich übrigens Altertum und Neuzeit in ihren Ideen unmittelbar. Vgl. z. B. die Schrift des Vegetarianers Heller, Elend und Zufriedenheit. Über die Ursachen und die Abhilfe der wirtschaftlichen Not.

eine natürliche und gesunde Lebensweise seiner Bürger am folgerichtigsten hingearbeitet hatte, mehr oder minder verwirklicht.

Bei der Berechnung der Abgabe von Getreide und Früchten, welche die Spartaner von den Helotenhufen bezogen, soll nämlich der Gesetzgeber von der Ansicht ausgegangen sein, daß sie außer diesen Erzeugnissen des Bodens für die Erhaltung des Wohlbefindens und der Gesundheit keiner Nahrung weiter bedürften.[1]) Mit gutem Grunde hat daher auch das Evangelium des Vegetarianismus, die Schrift des Porphyrios von der Enthaltsamkeit mit der aus Dikäarch entnommenen Schilderung des Naturzustandes eine Verherrlichung Spartas als desjenigen Staatswesens verbunden, in welchem sich die idealen Urzustände von Hellas verhältnismäßig am reinsten erhalten hätten.[2]) Eine Beobachtung, die der Neuplatoniker natürlich nicht als der erste gemacht, sondern wohl schon bei seinem Gewährsmann Dikäarch gefunden hat, dessen — in Sparta begeistert aufgenommene — Lobschrift auf den spartanischen Staat gewiß von demselben Gedanken beherrscht war. Ja ich zweifle nicht, daß Dikäarch seinerseits damit nur einer Anschauung Ausdruck gab, die ihm in der vorhandenen Literatur über die älteste griechische Geschichte ebenso fertig entgegentrat, wie die Lehre von der Entwicklung der hellenischen Menschheit aus dem Naturzustand selbst.

Übrigens waren in Sparta ja auch die realen Voraussetzungen für eine Verwirklichung dieses Gesellschaftsideales in ganz hervorragender Weise gegeben. Dieselbe Freiheit von der Mühsal und Sorge der Arbeit, welche nach der Lehre vom Naturzustand die älteste Menschheit ihrer Bedürfnislosigkeit und ihrer Beschränkung auf die freiwillig dargebotenen Gaben der Natur verdankte, gewährte

---

[1]) Lyk. c. 8: *Ἀρκέσειν γὰρ ᾤετο τοσοῦτον αὐτοῖς τῆς τροφῆς πρὸς εὐεξίαν καὶ ὑγιείαν ἱκανῆς ἄλλου δὲ μηδενὸς δεησομένους.* Nach c. 12 enthalten sich wenigstens die Älteren der Fleischnahrung vollständig: *Τῶν δὲ ὄψων εὐδοκίμει μάλιστα παρ' αὐτοῖς ὁ μέλας ζωμός, ὥστε μηδὲ κρεαδίου δεῖσθαι τοὺς πρεσβυτέρους, ἀλλὰ παραχωρεῖν τοῖς νεανίσκοις, αὐτοὺς δὲ τοῦ ζωμοῦ καταχεομένους ἐστιᾶσθαι.*

[2]) IV 3 u. 5.

den Spartiaten die Organisation der Gesellschaft, welche dem Vollbürger alle Erwerbsarbeit abnahm und diese auf die Schultern einer abhängigen außerhalb der Gemeinschaft stehenden Bevölkerung abwälzte.[1]) Ein großer Teil der wirtschaftlichen Schwierigkeiten, die sich der Realisierung gesellschaftlicher Idealgebilde entgegenzustellen pflegen, kam hier von vornherein in Wegfall.[2]) Kein Wunder, daß die historische Spekulation das Ideal, welches sich auf diesem günstigen Boden in der Phantasie aufbauen ließ, auch fast bis in die letzten wirtschaftlichen Konsequenzen ausgebildet hat.

Eine völlig getreue Reproduktion des Naturzustandes konnte man ja allerdings selbst in der Eigentumsordnung dieses Mustervolkes nicht erblicken: Während dort der Boden und seine Früchte allen gemein gewesen, wie Luft und Sonnenlicht, war hier auf Grundlage eines fest geregelten Agrarsystems der Boden unter die einzelnen verteilt und selbst dem von der Gemeinschaft ausgeschlossenen Bebauer des Ackers durch die glebae adscriptio ein individuelles Anrecht auf denselben eingeräumt. Aber soweit einem ungeschulten volkswirtschaftlichen Denken und einer ungezügelten Phantasie innerhalb dieser Schranken eine Annäherung an den Kommunismus der Urzeit erreichbar schien, soweit ist die im Zauberring der Romantik gefangene Historie des spätern Griechentums in ihrer Idealisierung der spartanischen Agrarverfassung tatsächlich gegangen. Für ihre

---

[1]) Vgl. Staat der Laced. c. 7: *Ἐναντία γὲ μὴν καὶ τάδε τοῖς ἄλλοις Ἕλλησι κατέστησεν ὁ Λυκοῦργος ἐν τῇ Σπάρτῃ νόμιμα. Ἐν μὲν γὰρ δήπου ταῖς ἄλλαις πόλεσι πάντες χρηματίζονται ὅσον δύνανται. ὁ μὲν γὰρ γεωργεῖ ὁ δὲ ναυκληρεῖ ὁ δὲ ἐμπορεύεται, οἱ δὲ καὶ ἀπὸ τεχνῶν τρέφονται, ἐν δὲ τῇ Σπάρτῃ ὁ Λυκοῦργος τοῖς μὲν ἐλευθέροις τῶν ἀμφὶ χρηματισμὸν ἀπεῖπε μηδενὸς ἅπτεσθαι, ὅσα δ' ἐλευθερίαν ταῖς πόλεσι παρασκευάζει, ταῦτα ἔταξε μόνα ἔργα αὐτῶν νομίζειν.*

[2]) Schon Aristoteles hebt in seiner Kritik des platonischen Kommunismus mit Recht hervor, daß demselben viel weniger Schwierigkeiten da im Wege stehen, wo die Besitzer nicht zugleich Bebauer des Bodens sind. Pol. II 1, 2. 1263 a: *ἑτέρων μὲν οὖν ὄντων τῶν γεωργούντων ἄλλος ἂν εἴη τρόπος καὶ ῥᾴων* sc. *κοινὴν ποιεῖν τὴν χώραν, αὐτῶν δ' ἑαυτοῖς διαπονούντων τὰ περὶ τὰς κτήσεις πλείους ἂν παρέχοι δυσκολίας· κτλ.*

Anschauungsweise war ja eine freie Entfaltung der sittlichen Ideen im Volks- und Staatsleben nur verbürgt bei möglichster Gleichheit der Lebenslage aller Bürger. Wie hätte sie sich also eine Gesellschaftsordnung, in der sie den höchsten Triumph der Sittlichkeit über die materiellen Interessen erblickte, ohne die weitgehendste Gleichheit der wirtschaftlichen Güter denken können! Und wo hätte der Doktrinarismus dieser Zeit sich bedacht, die logischen Folgerungen, die er aus dem Wesen einer solchen Gesellschaftsordnung in Beziehung auf ihre notwendigen Lebensäußerungen zog, sofort in angeblich geschichtliche Tatsachen umzusetzen?[1]) So erscheint denn für diese Auffassung die Teilung des spartanischen Grund und Bodens ganz selbstverständlich wie eine „Teilung unter Brüdern"; und wenn in der Urzeit — um mit Justin (d. h. wahrscheinlich mit Ephoros) zu reden — eine Gemeinschaft des Besitzes bestanden hatte, als ob „alle insgesamt nur ein Erbe hätten",[2]) so konnten die Bürger des spartanischen Musterstaates wenigstens so viel von sich rühmen, daß es auch unter ihnen keine Enterbten gab, daß jeder von ihnen den gleichen Anteil am „Bürgerland" als sein angeborenes Recht beanspruchen durfte.

---

[1]) Wie außerordentlich leicht sich die Legendenbildung auf diesem Gebiete vollzog, dafür bietet ein drastisches Beispiel auch die bei Justin (III 2) erhaltene Angabe, daß das lykurgische Sparta von der Geldwirtschaft zum reinen Naturaltausch zurückgekehrt sei. (Lycurgus) emi singula non pecunia sed compensatione mercium jussit. Auri argentique usum velut omnium scelerum materiam sustulit. Der Urheber dieser Ansicht ging offenbar von dem Gedanken aus, daß ein Staat, in welchem der Erwerbstrieb mit all seinen unsittlichen Konsequenzen radikal ausgerottet sein sollte, ein der Ansammlung fähiges Tauschmittel, irgendein „Geld" überhaupt nicht zugelassen haben kann. Diese logisch korrekte Schlußfolgerung genügte, daraus eine geschichtliche Tatsache zu formulieren und sie als solche weiter zu überliefern. — In dieselbe Kategorie gehört die Notiz bei Justin III 8 (Lycurgus) virgines sine dote nubere jussit; ganz so wie Plato in seinem Gesetzesstaat! Siehe Bd. 2. Dieselbe Ansicht bei Ps.Plutarch Apophthegm. Lac. Lyc. 15. Dazu Keßler a. a. O. S. 69.

[2]) XLIII 1: veluti unum cunctis patrimonium esset! Vgl. Plutarch Lykurg 8: *ἡ Λακωνικὴ φαίνεται πᾶσα πολλῶν ἀδελφῶν εἶναι νεωστὶ νενεμημένων.*

Wie diese prinzipielle Gleichheit des Grundbesitzes im einzelnen durchgeführt war, ob es überhaupt möglich war, dieselbe bei der wechselnden Bürgerzahl aufrecht zu erhalten, ohne gleichzeitig die Zahl und Größe der Landhufen immer wieder von neuem zu ändern, darüber hat man sich natürlich wenig Gedanken gemacht. Man stellte sich die Sache sehr leicht und einfach vor. Wie im Staate der alten Peruaner jeder Familienvater bei der Geburt eines Kindes ein neues Stück Land zugewiesen erhielt,[1]) ebenso soll in Sparta jedem neugebornen Knaben, dessen Aufziehung bei der Vorstellung in der Gemeindehalle (Lesche) von den Stammesältesten gebilligt war, eine Landhufe zuerkannt worden sein.[2]) Wodurch die Ältesten in die Lage versetzt wurden, jedem Anspruch dieser Art zu genügen, wird uns nicht gesagt; wohl aber wissen wir, daß die Angabe in schroffem Widerspruche steht mit allem, was sonst über das spartanische Güterrecht überliefert ist. Denn es leuchtet ein, daß, wenn der Staat jeden neugeborenen Bürger mit einem Landlos ausstatten wollte, der ganze Grund und Boden jederzeit der Gesamtheit zur Verfügung stehen mußte, ein dauerndes Besitzrecht des einzelnen, insbesondere jedes Erbfolgerecht von vorneherein ausgeschlossen war,[3]) während doch derselbe Plutarch, der die genannte Legende unbedenklich wiedergibt, an anderer Stelle zugestehen muß, daß in Sparta seit uralter Zeit die Landlose regelmäßig auf dem

[1]) Vgl. Steffen, Die Landwirtschaft bei den altamerikanischen Naturvölkern S. 76 f.

[2]) Lykurg c. 16: *τὸ δὲ γεννηθὲν οὐκ ἦν κύριος ὁ γεννήσας τρέφειν, ἀλλ' ἔφερε λαβῶν εἰς τόπον τινὰ λέσχην καλούμενον ἐν ᾧ καθήμενοι τῶν φυλετῶν οἱ πρεσβύτατοι καταμαθόντες τὸ παιδάριον, εἰ μὲν εὐπαγὲς εἴη καὶ ῥωμαλέον, τρέφειν ἐκέλευον, κλῆρον αὐτῷ τῶν ἐνακισχιλίων προσνείμαντες.*

[3]) Daher begegnen wir im Inkareich neben der genannten Sitte gleichzeitig der strengsten Feldgemeinschaft. Die Felder gehörten hier dem ganzen Dorf und fielen stets wieder an die Gemeinde zurück, sie konnten weder veräußert noch vererbt werden. Alljährlich wurden sie von neuem verteilt, wobei der einzelne bald mehr, bald weniger erhielt, je nachdem die Kopfzahl seiner Familie ab- oder zugenommen hatte. Vgl. Steffen a. a. O. S. 77.

Wege der Vererbung vom Vater auf den Sohn übergingen.[1]) Ebenso hätte es für eine nüchterne und unbefangene Betrachtung der Vergangenheit klar sein müssen, daß die Legende unvereinbar ist mit der tatsächlichen Entwicklung der sozialen Verhältnisse Spartas, mit der hier bis ins 7. Jahrhundert zurückzuverfolgenden wirtschaftlichen Ungleichheit unter den Bürgern.

Zu solch kritischen Erwägungen war aber freilich die Geschichtschreibung, auf die wir in diesen Fragen angewiesen sind, nicht imstande, am wenigsten diejenige, bei welcher uns die Legende von der prinzipiellen Gleichheit des spartanischen Grundbesitzes mit am frühesten entgegentritt, das Geschichtswerk des Ephoros. Die allgemeine Auffassung des spartanischen Staates bei Ephoros, sowie seine Schilderung des skythischen Naturvolkes ist Beweises genug dafür, was die Rhetorik der isokrateischen Schule in der Idealisierung geschichtlicher Zustände zu leisten vermochte. Der Schüler hat hier dieselben phantasievollen Glückseligkeitsvorstellungen in eine angeblich verlorene Vergangenheit zurückprojiziert, wie sein Lehrer.

Man vergegenwärtige sich nur die Art und Weise, wie Isokrates seinen pseudohistorischen Musterstaat, den athenischen Staat der „*πάτριος πολιτεία*“, schildert!

Dieses Altathen des Isokrates hat den Weg zum sozialen Frieden wirklich gefunden. Der Wettstreit der Parteien, der nicht fehlte, war hier nicht ein Kampf um die Macht oder die Ausbeutung der Herrschaft, sondern ein edler Wetteifer, sich gegenseitig mit Dienstleistungen für das gemeine Beste zuvorzukommen. Wo der Trieb zu genossenschaftlichem Zusammenschluß die Bildung von kleineren Verbänden und Vereinigungen veranlaßte, galt es noch nicht der einseitigen Förderung von Sonderinteressen, vielmehr fühlte sich jeder Einzelverband nur als Organ im Dienste des Volks-

[1]) Agis c. 5. Die Versuche, die Angabe Plutarchs so umzudeuten, daß der Widerspruch mit den Tatsachen wegfällt, z. B. die Erklärung von Schömann-Lipsius, Griech. Alt. I³ 263, tun nicht nur dem klaren Wortlaut Gewalt an, sondern verkennen auch den Zusammenhang der Vorstellungen, aus dem sie allein verstanden werden kann.

interesses.[1]) Ein Geist wechselseitigen Wohlwollens verband alle Klassen der Bevölkerung.[2]) Der Arme kannte noch keinen Neid gegen den Besitzenden und Reichen. Im Gegenteil! Die unteren Klassen sahen in dem Wohlstand der höheren eine Bürgschaft für ihr eigenes Gedeihen und waren daher ebenso eifrig bemüht, die Interessen derselben zu fördern, wie die eigenen.[3]) Die Besitzenden hinwiederum waren so weit entfernt, auf die Armen herabzusehen, daß sie in der Armut vielmehr einen öffentlichen Mißstand erblickten, der den Besitzenden selbst zum Vorwurf gereiche.[4]) Sie waren daher allezeit bereit, zur Bekämpfung der Not die Hand zu bieten, sei es, daß sie Grundstücke gegen billige Pacht an Dürftige überließen oder ihnen durch Geldvorschüsse die Mittel zum Betriebe eines Gewerbes gewährten. Sie hatten ja auch nicht zu fürchten, daß ihnen die ausgeliehenen Kapitalien verloren gehen würden. Denn damals war das ausgeliehene Geld ebenso sicher, wie daheim im Schranke! — Hier lag in Wirklichkeit die Sache so, daß die Fürsorge für andere sich zugleich dem eigenen Wohle förderlich erwies.[5]) Es verband sich mit der Sicherheit des Eigentums ein Gebrauch desselben, der es gewissermaßen zum Gemeingut aller Bürger machte, die einer Unterstützung bedurften,[6]) so daß es damals niemand gab, der so arm gewesen wäre, um den Staat durch

[1]) Paneg. 79: *οὕτω δὲ πολιτικῶς εἶχον, ὥστε καὶ τὰς στάσεις ἐποιοῦντο πρὸς ἀλλήλους οὐχ ὁπότεροι τοὺς ἑτέρους ἀπολέσαντες τῶν λοιπῶν ἄρξουσιν, ἀλλ' ὁπότεροι φθήσονται τὴν πόλιν ἀγαθόν τι ποιήσαντες· καὶ τὰς ἑταιρείας συνῆγον οὐχ ὑπὲρ τῶν ἰδίᾳ συμφερόντων, ἀλλ' ἐπὶ τῇ τοῦ πλήθους ὠφελείᾳ.*

[2]) Areop. 31: *οὐ γὰρ μόνον περὶ τῶν κοινῶν ὡμονόουν, ἀλλὰ καὶ περὶ τὸν ἴδιον βίον τοσαύτην ἐποιοῦντο πρόνοιαν ἀλλήλων, ὅσην περ χρὴ τοὺς εὐ φρονοῦντας καὶ πατρίδος κοινωνοῦντας.*

[3]) ib. 32.

[4]) ib. . . . *ὑπολαμβάνοντες αἰσχύνην αὑτοῖς εἶναι τὴν τῶν πολιτῶν ἀπορίαν ἐπήμυνον ταῖς ἐνδείαις.*

[5]) ib. 35: *ἅμα γὰρ τούς τε πολίτας ὠφέλουν καὶ τὰ σφέτερ' αὐτῶν ἐνεργὰ καθέστασαν.*

[6]) ib. *κεφάλαιον δὲ τοῦ καλῶς ἀλλήλοις ὁμιλεῖν. αἱ μὲν γὰρ κτήσεις ἀσφαλεῖς ἦσαν, οἷσπερ κατὰ τὸ δίκαιον ὑπῆρχον, αἱ δὲ χρήσεις κοιναὶ πᾶσι τοῖς δεομένοις τῶν πολιτῶν.*

Betteln beschämen zu müssen.[1]) In der richtigen Einsicht, daß die Not auch die Ursache der sittlichen Mißstände ist, hoffte man durch die Beseitigung dieser „Wurzel der Übel" auch der letzteren Herr zu werden. Daher war auch der Areopag in dieser Zeit eine Art staatssozialistisches Arbeitsamt, das jeden Bürger zu der seinen Verhältnissen entsprechenden Tätigkeit anhielt und daher Arbeitslosigkeit und Nichtstun und ihre Folgen: Not und Laster, mit Erfolg bekämpfen konnte.[2])

In der Tat ein Zustand, dem zur Verwirklichung des „besten Staates" kaum mehr viel fehlt,[3]) und der selbst die Hoffnungen derjenigen rechtfertigen könnte, die an die Möglichkeit einer radikalen sittlichen Umwandlung des Menschengeschlechtes glauben und davon eine völlige Neugestaltung der Gesellschaft erwarten. Denn wenn die Möglichkeit erwiesen ist, die besitzenden Klassen so weit zu bringen, daß sie die Armut des Nächsten als persönlichen Makel betrachten, warum sollte da nicht noch eine weitere Stufe der Entwicklung denkbar sein, wo man es schon als eine Ungerechtigkeit empfinden wird, überhaupt reich zu sein, während andere darben, wo jedermann freiwillig auf seinen Überfluß verzichten und alles an andere abtreten wird, was in deren Händen mehr nützen kann, als in seinen eigenen?

Jedenfalls besteht eine unmittelbare Kontinuität zwischen dem Ideenkreise, aus dem dieses Idealbild Altathens bei Isokrates erwuchs, und den idealisierenden Anschauungen über den sozialen Musterstaat Sparta, wie sie in dem Geschichtswerk seines Schülers Ephoros zum

[1]) ib. 83: *τὸ δὲ μέγιστον· τότε μὲν οὐδεὶς ἦν τῶν πολιτῶν ἐνδεὴς τῶν ἀναγκαίων, οὐδὲ προσαιτῶν τοὺς ἐντυγχάνοντας τὴν πόλιν κατῄσχυνε, νῦν δὲ πλείους εἰσὶν οἱ σπανίζοντες τῶν ἐχόντων.*

[2]) ib. 44: *τοὺς μὲν γὰρ ὑποδεέστερον πράττοντας ἐπὶ τὰς γεωργίας καὶ ἐμπορίας ἔτρεπον, εἰδότες τὰς ἀπορίας μὲν διὰ τὰς ἀργίας γιγνομένας, τὰς δὲ κακουργίας διὰ τὰς ἀπορίας· ἀναιροῦντες οὖν τὴν ἀρχὴν τῶν κακῶν ἀπαλλάξειν ᾤοντο καὶ τῶν ἄλλων ἁμαρτημάτων τῶν μετ' ἐκείνην γιγνομένων.*

[3]) Für Isokrates ist hier der „beste Staat" bereits verwirklicht. Er fragt allen Ernstes: *καίτοι πῶς ἂν γένοιτο ταύτης πλείονος ἀξία πολιτεία, τῆς οὕτω καλῶς ἁπάντων τῶν πραγμάτων ἐπιμεληθείσης;*

Ausdruck kamen. Die Grundlage bilden hier wie dort dieselben sozialpolitischen Konstruktionen, nicht die echte Überlieferung.

Ja ich glaube, daß uns Isokrates selbst eine Handhabe bietet, um die Vorstellung von der grundsätzlichen Gütergleichheit in Sparta zu erklären. Die Ansicht des Ephoros von dieser Gleichheit nimmt sich nämlich ganz wie eine Weiterbildung der Anschauung aus, die sein Lehrer Isokrates im Panathenaikos vertritt. Dieser spricht dort von einer angeblich nicht lange nach der Eroberung Lakedämons erfolgten Aufteilung des Landes zwischen Spartanern und Periöken, bei der die ersteren den besten Teil der Ackerflur für sich genommen hätten, obwohl von Rechts wegen alle ohne Unterschied hätten den gleichen Bodenanteil bekommen sollen.[1]) Also die Anerkennung eines gleichen Rechtes am Land! Wenn es aber so einmal eine Zeit gegeben, die jedem einzelnen einen gleichen Anteil am Boden zugesprochen hatte, warum sollte da die Anerkennung dieser Gleichheit aller mit dem Akt der Landaufteilung ein Ende gehabt haben? Wie nahe lag es anzunehmen, daß auch nachher noch eigentlich jeder Spartiate grundsätzlich denselben Anspruch erheben konnte, wie die Vorfahren bei der Landaufteilung! Und es entspricht ja recht eigentlich dieser Vorstellung von einem idealen Ur- und Grundrecht des Spartiaten am Boden des Vaterlandes, wenn die Legende den großen sagenhaften Gesetzgeber Spartas durch eine radikale Neuaufteilung des Landes diesen Anspruch aller verwirklichen läßt.

Man sieht, es handelt sich hier lediglich um Erzeugnisse der Reflexion und Legende, nicht um die Fortdauer eines wirklich vom Gesetz anerkannten Rechtes jedes Spartiaten auf ein Los, um eine „verschollene Satzung", wie sie E. Meyer annimmt, nach dessen Ansicht „die periodische Verlosung des Landes sich in Sparta mit so vielen Institutionen der Urzeit noch in geschichtlicher Zeit erhalten hat", ja sogar die Erzählung von der lykurgischen Landaufteilung auf jene verschollene Satzung zurückgehen soll, indem sie „nach griechischer

[1]) § 179 ἧς (sc. χώρας) προσῆκεν ἴσον ἔχειν ἕκαστον.

Art die Institution durch einen einmaligen Willkürakt des Gesetzgebers erklärt".[1])

Wer sich den Gesamtcharakter der Literatur über den Idealstaat vergegenwärtigt, wird schwerlich glauben können, daß uns in ihr ein so bedeutsamer Niederschlag geschichtlicher Erinnerungen aus der Vorzeit erhalten ist. Die Welt, in der diese Literatur lebt, ist die der historischen Phantasien und der sozialphilosophischen Theorie. Das sieht man ja recht deutlich an der Art und Weise, wie sie die luftigen Spekulationen der Lehre vom Naturzustand in die Geschichte einführte! Wie unendlich leicht hat sie es sich doch gemacht, den Kernpunkt dieser Lehre, die Vorstellung von dem idyllischen Frieden primitiver Volkszustände als geschichtlich zu erweisen! Nach dem Zeugnis Dikäarchs hat sich die Lehre vom Naturzustande äußerlich in der Weise entwickelt, daß man von den Mythen über das goldene Zeitalter das „allzu Fabelhafte" abstreifte und mit Hilfe derjenigen Elemente der mythischen Erzählung, welche sich vernünftigerweise als geschichtlich möglich denken ließen, eine neue Urgeschichte der Menschheit konstruierte.[2]) Wer wollte anderseits bezweifeln, daß unter den Autoren, auf welche sich Dikäarch bei dieser Gelegenheit beruft, in erster Linie eben Ephoros stand, dessen geschichtliche Methode sich ja durch dieselbe flache Rationalisierung des Mythischen, durch dieselbe Verquickung von Fabel und Geschichte auszeichnet (*„συγχεῖν τὸν τε τῆς ἱστορίας καὶ τὸν τοῦ μύθου τύπον!"*)[3])

Hat doch Ephoros dem spartanischen Staate sogar zugetraut, daß er um der Entvölkerung zu begegnen, einmal in schwerer Kriegszeit eine förmliche Frauengemeinschaft eingeführt habe, die unbeschränkte Promiskuität in der echt rationalistischen Erwägung, daß man eine größere Zahl von Empfängnissen bekommen werde,

---

[1]) Gesch. d. Altertums Bd. II S. 297 f.

[2]) a. a. O.: *ἃ δὴ καὶ ἐξηγούμενος ὁ Δικαίαρχος τὸν ἐπὶ Κρόνου βίον τοιοῦτον εἶναί φησιν εἰ δεῖ λαμβάνειν μὲν αὐτὸν ὡς γεγονότα καὶ μὴ μάτην ἐπιπεφημισμένον τὸ δὲ λίαν μυθικὸν ἀφέντας — εἰς τὸ διὰ τοῦ λόγου φυσικὸν ἀνάγειν.*

[3]) Strabo IX 3, 12. p. 423. Vgl. X 4, 8. p. 476.

wenn man jedes Weib zum Verkehr mit mehreren Männern zulasse![1])

Doch wozu bedarf es noch eines Hinweises auf die Schwächen dieser Geschichtschreibung? Wer die ganze Frage vom universalhistorischen Standpunkt aus betrachtet, der weiß, daß wir es hier mit einer jener Erscheinungen des menschlichen Geisteslebens zu tun haben, die sich — unabhängig von der erreichten Höhe der geschichtlichen Kritik — als das logische Ergebnis gewisser begriffsbildender Seelenvorgänge von selbst einzustellen pflegen. In allen bewegten Zeiten, in denen die bestehenden sozialen und politischen Ordnungen tiefempfundenen Bedürfnissen und Wünschen nicht mehr entsprechen und zu zerbröckeln beginnen, begegnet uns auch dieses Hinausstreben aus dem Zersetzungsprozeß des gegenwärtigen Lebens in die Welt der Ideale. In solchen Übergangsepochen ist es selbst für die strenge Forschung überaus schwierig, sich durch persönliche Wünsche und Hoffnungen nicht den Blick für jene schmale Linie trüben zu lassen, welche die wirkliche Welt von der begehrten scheidet, sich das reale Bild des wirtschaftlichen Lebens und seiner Kausalzusammenhänge nicht durch Idealbilder durchkreuzen zu lassen. Daher ist — von dem antiken Rom ganz zu schweigen[2]) — auch die historische Spekulation des 19. Jahrhunderts aus ähnlichen Motiven zu völlig analogen Anschauungen über die Vergangenheit gelangt, wie die des 4. v. Chr. Wir begegnen in unserem von sozialreformatorischem Geist durchdrungenen Zeitalter auf sozialpolitischem Gebiete geschichtlichen Konstruktionen, deren quellenmäßige Unterlage kaum weniger problematisch ist, als die Ansicht der Alten über die prinzipielle

[1]) In der Zeit des ersten messenischen Kriegs nach Ephoros bei Justin III 4. Promiscuos omnium feminarum concubitus permisere, maturiorem futuram conceptionem rati, si eam singulae per plures viros experirentur.

[2]) Es bedarf ja kaum eines Hinweises auf die römische „Bastardhistorie" des 4. Jahrhunderts d. St., die im wesentlichen auch nur ein „quasi-historischer Abklatsch" der agrarpolitischen und sozialrevolutionären Bewegungen der gracchisch-sullanischen Zeit ist. Mommsen, Sp. Cassius, M. Manlius, Sp. Mälius, die drei Demagogen der älteren republikanischen Zeit (Röm. Forsch. II 153 ff., besonders S. 198 f.). Näheres im 2. Band.

Gütergleichheit Spartas. Ich erinnere nur an die Rolle, welche die ostslavische Dorfgemeinschaft (der russische Mir) in der modernen Agrargeschichte gespielt hat. Dieser slavische Gemeindekommunismus verwirklicht die genannte Gütergleichheit durch eine periodische Neuaufteilung des Bodens nach der Kopfzahl in radikalster Weise, während die altdeutsche Hufenverfassung keine Spur von einem solchen System erkennen läßt. Trotzdem hat man vielfach, wie z. B. Laveleye, die germanische Dorfverfassung als das vollkommene Abbild der ostslavischen, die germanische Gemeinde als ein vollkommen „kommunistisch organisiertes" Gemeinwesen[1]) hinstellen können! Die modernen Verkündiger des sozialistischen Evangeliums der „Bodenverstaatlichung" („nationalisation of land"), der „Rückgabe des Landes an das Volk" reden in derselben Weise von der „Rückkehr zum alten Recht des Gemeinbesitzes am Boden", wie die Sozialrevolutionäre der Zeiten des Agis und des Kleomenes von der Rückkehr zu der wirtschaftlichen Gleichheit und Gemeinschaft (*ἰσότης καὶ κοινωνία*) des lykurgischen Sparta.[2]) Und selbst ein Lorenz v. Stein hat die Behauptung gewagt, daß bei den drei großen Kulturvölkern Europas, Hellenen, Italikern, Germanen, die Gemeinschaft alles Grundbesitzes die Grundlage des gesamten Rechtslebens gewesen sei. Infolge einer ähnlichen Ideenverbindung, wie wir sie bei Ephoros, Polybios, Plutarch fanden, erscheint ihm die prinzipielle „Gleichheit des Anteils an dem gemeinsamen Gut" als die notwendige wirtschaftliche Verkörperung der „Gleichheit und Freiheit", welche nach ihm die „Anfänge der Geschichte Europas" charakterisiert. „Das Lebensprinzip der drei Völker ist die Freiheit des waffenfähigen Mannes, die zur Gleichheit des Besitzes der einzelnen und zur Gemeinschaft in Besitz und Leistungen aller wird, weil sie

[1]) So auch Kleinwächter, Zur Frage der ständischen Gliederung der Gesellschaft (Zeitschr. f. d. Staatswissensch. 1888 S. 318).

[2]) Vgl. z. B. die Monatsschrift zur Förderung einer friedlichen Sozialreform. „Deutsch-Land" Bd. II Nr. 1 S. 20. Engels, Die Entwicklung des Sozialismus von der Utopie zur Wissenschaft S. 51 in dem Anhang über „die Mark".

nur in der Gemeinsamkeit ihres Besitzes verwirklicht werden konnte. Erst die letztere war es, welche jedem einzelnen die Kraft und das stolze Bewußtsein des Ganzen gab."[1]) Man sieht: die Idee einer glücklichen, leider zerstörten Gesellschaftsverfassung der Vorzeit, die Idealvorstellung einer Art prästabilierten Harmonie der Kräfte, um es kurz zu sagen, eines „goldenen Zeitalters"[2]) tritt hier mit demselben Anspruch auf, geschichtliche Tatsachen zu reproduzieren, wie die analogen sozialgeschichtlichen Konstruktionen der Alten.[3])

Das Ungeschichtliche und Übertriebene in diesem Idealgemälde ist in Bezug auf das germanische Altertum neuerdings zur Genüge klargelegt worden.[4]) Was die hellenische Welt betrifft, so wird nach dem Gesagten eines weiteren Beweises nur noch derjenige bedürfen, der mit Viollet,[5]) Laveleye,[6]) v. Stein[7]) u. a. der Ansicht ist, daß „die antiken Dichter im goldenen Zeitalter einen alten Gesittungszustand schildern, dessen Andenken sich erhalten hatte!" Wer der Ansicht ist, daß das „goldene Zeitalter", in dem es „noch kein Privateigentum gab", keine dichterische Fiktion, sondern der „Niederschlag der im Volksbewußtsein sich fortspinnenden (!) Tradition eines

---

[1]) Die drei Fragen des Grundbesitzes und seine Zukunft S. 29 u. 37 f.

[2]) Der Ausdruck wird direkt gebraucht, um die Zustände des altgermanischen Staates zu charakterisieren, bei Lamprecht, Rheinische Studien 103 ff.

[3]) Wie weit die Analogie zwischen antiken und modernen Einseitigkeiten auf diesem Gebiete geht, dafür ist auch der Vorwurf bezeichnend, den C. Delbrück (Die indogermanischen Verwandtschaftsnamen S. 215) Lamprechts Studien zur Sozialgeschichte der deutschen Urzeit macht, daß „diejenigen Schablonen, welche innerhalb des Rahmens der Naturvölker erarbeitet sind oder zu sein scheinen, allzu bereitwillig auf andere Völker übertragen werden, als ob wir noch in den Zeiten lebten, da die großen Epopöen der spekulativen Philosophie die Gemüter gefangen hielten".

[4]) Von Meitzen in dem S. 6 genannten Aufsatz „über die Individualwirtschaft der Germanen" a. a. O. S. 71 f.

[5]) a. a. O. S. 465 f.

[6]) a. a. O. S. 370.

[7]) v. Stein, Die Entwicklung der Staatswissenschaft bei den Griechen, Sitz.Ber. der Wiener Akademie (phil.hist. Kl.) 1879 S. 255.

primitiven Kommunismus" war,[1]) und wer schließlich mit Laveleye sogar den bekannten Idealstaat des Euhemeros[2]) als eine der wirklichen Geschichte angehörige Erscheinung anerkennt, weil seine Institutionen „die echten Züge der primitiven Agrarverfassung an sich tragen", für den sind diese Ausführungen nicht geschrieben.

## Zweites Kapitel.

# Die soziale Demokratie.

### Erster Abschnitt.

## Der Stadtstaat als Geburtsstätte des Sozialismus.

Eine bedeutsame Realität liegt ja dem Sozialstaat der Legende zugrunde. Es ist die lebendige Wirklichkeit, sozusagen die ganze soziale und geistige Atmosphäre, die den Griechen umgab und die die mannigfaltigsten Keime zur Entstehung einer derartigen Gedankenrichtung enthielt.

Der Boden, in welchem die wirtschaftliche, soziale und politische Existenz des Griechen wurzelt, ist der Stadtstaat, die Polis. Nach außen hin schließt sich diese „autonome" städtische Gemeinde eifersüchtig ab, ihre Politik ist vom Individualprinzip fast bis zur Karikatur beherrscht. Aber eben durch diese Isolierung kommt auf der anderen Seite das entgegengesetzte Prinzip zur Geltung. Sie führt dazu, daß nun die Gemeinde sich um so enger in sich selbst zusammenschließt. Das Korrelat des engherzigsten Stadtegoismus ist der kräftigste Stadtpatriotismus, die in allen einzelnen Gemeindegenossen lebendige Vorstellung von lokalen Gesamtinteressen. Und wie auf dem politischen, so ist es auf wirtschaftlichem Gebiete. Der abgeschlossene staatliche Mikrokosmos der autonomen Gemeinde kann sich in dieser seiner Selbständigkeit nur behaupten, wenn er auch in der Gestaltung der materiellen Grundlagen seiner Existenz nach

[1]) L. Stein a. a. O. S. 92.

[2]) Siehe das Kapitel über den Staatsroman im 2. Band.

außen hin möglichst unabhängig dasteht. Er muß allezeit in der Lage sein, im Notfall „sich selbst zu genügen". Sein höchstes Ideal ist naturgemäß auch wirtschaftlich die „Autarkie".[1] Er kann daher nicht in dem Grade, wie die moderne Stadt, in einer National- oder Volkswirtschaft aufgehen, wo jeder einzelne Produktions- und Konsumtionsort ein völlig unselbständiges Glied in dem Organismus der Gesamtheit aller Einzelwirtschaften ist, und im großen und ganzen überall die Verhältnisse der lokalen Produktion und Konsumtion durch diejenigen der Gesamtheit bestimmt werden. Wenn auch die lebhafte Entwicklung des Verkehrs, des Handels und der Industrie, die werbende Kraft des Kapitales die Schranken zwischen den einzelnen Produktionsgebieten allenthalben durchbrach und die interlokale Produktionsteilung sehr bedeutsame Fortschritte machte, so suchte sich doch jede hellenische Stadt auch wirtschaftlich als ein möglichst selbständiges Ganze zu behaupten, das von sich aus nach seinen besonderen Bedürfnissen Produktion, Verteilung und Konsumtion der Güter, Preisbildung und Absatzverhältnisse regelte. Ein so kleines Staatengebilde, wie es die hellenische Polis war, konnte eben nur eine sehr künstliche Wirtschaftspolitik treiben, zumal dann, wenn die wirtschaftliche Entwicklung und die Zunahme der Bevölkerung eine intensivere wurde. Es ist ja ein altes Gesetz, daß die Zunahme der Menschen auf engem Raum den Menschen unfreier macht.[2]

Man denke an die Eingriffe in die wirtschaftliche Freiheit zum Schutze der Landeskultur, an die Kornhandel- und Teuerungspolitik

---

[1] *Καὶ τὴν πόλιν* — rühmt Perikles in der Leichenrede von Athen — *τοῖς πᾶσι παρεσκευάσαμεν καὶ ἐς πόλεμον καὶ ἐς εἰρήνην αὐταρκεστάτην.* Thuk. II 36, 2. Vgl. Aristoteles Pol. I 1, 8. 1252b: *ἡ δ' ἐκ πλειόνων κωμῶν κοινωνία τέλειος πόλις ἤδη, πάσης ἔχουσα πέρας τῆς αὐταρκείας ὡς ἔπος εἰπεῖν.* In dieser Hinsicht trifft auch auf die hellenische Polis das zu, was Schönberg Jbb. f. Nationalök. u. Stat. 1867 S. 1 ff. zur Charakteristik des mittelalterlichen Stadtstaates bemerkt hat.

[2] Nach der treffenden Bemerkung Ratzels, Politische Geographie, wo zum ersten Male die politischen Wirkungen enger und weiter Räume systematisch dargelegt sind (S. 352 ff.), wenn auch nicht in der Richtung, mit der wir uns hier beschäftigen.

mit ihren Taxen und strengen Verboten gegen Aufkäuferei und Lebensmittelwucher, an die Ausfuhrverbote in Bezug auf Bodenprodukte und Rohstoffe der Industrie, an die Begünstigung des lokalen Marktes durch Handelssperren, Straßenzwang und Stapelrechte, durch Eingriffe in den Geld- und Kreditverkehr, an das Vorkaufsrecht des Staates in Bezug auf gewisse für seine Zwecke notwendigen Güter, an die offenbar vielfach vorkommenden staatlichen Monopole u. dgl. m.

„Alles, was Wert heißt, hing bei der relativ isolierten Lage der Städte sehr von ihrer Gewalttätigkeit ab."[1]) Selbst die Demokratie hielt eine derartige energische Staatsintervention in wirtschaftlichen Dingen nicht für unvereinbar mit ihrem Prinzip der individuellen Freiheit, mit der — wenigstens in Staaten, wie Athen — so hoch entwickelten Freiheit des Eigentums und Verkehres. Gerade in den Zentren des wirtschaftlichen Fortschrittes, wo die Existenz einer zahlreichen Volksmenge auf Handel und Gewerbe beruhte und die heimische Landwirtschaft den Bedarf nicht deckte, mußte es sich besonders häufig fühlbar machen, auf welch schmaler und schwankender Grundlage das städtische Wirtschaftsleben sich aufbaute, welche Gefahren hier jede wirtschaftliche Krisis, jede Unterbrechung der Kommunikation, jede Störung der Güterversorgung durch gewinnsüchtige Spekulation einzelner über die Bevölkerung heraufbeschwören konnte. Eine Situation, die es nicht bloß als ein Recht, sondern geradezu als eine Pflicht der städtischen Obrigkeit erscheinen ließ, die Produktion, Verteilung und Konsumtion der Güter zu überwachen[2]) und in dieselbe nötigenfalls bestimmend einzugreifen.

Ein solches Recht und eine solche Pflicht ergab sich schon aus der ebenfalls in der Natur des Stadtstaates begründeten nationalen Anschauungsweise über das Verhältnis der Gesamtheit zu ihren

[1]) Burckhardt, Griechische Kulturgeschichte I 271.

[2]) So ist z. B. der Stand der Getreidevorräte ein ebenso regelmäßig wiederkehrender Beratungsgegenstand der athenischen Ekklesie, wie die „Sicherheit des Landes". Siehe Aristoteles *Ἀθην. πολ.* 43; vgl. ebd. 50 f. die charakteristischen Mitteilungen über die wirtschaftspolitische Verwaltungspraxis Athens.

einzelnen Gliedern. Durch ihre Selbständigkeit und Abgeschlossenheit erhielt die städtische Gemeinde das Gepräge einer wenigstens nach außen enge verbundenen Gemeinschaft,[1]) deren Mitglieder sich wohl bewußt waren, wie sehr hier die Wohlfahrt, ja die Existenz des einzelnen von der des Ganzen[2]) und umgekehrt die Wohlfahrt und Leistungsfähigkeit des Ganzen von der der einzelnen abhing. Und je augenfälliger diese Abhängigkeit selbst für den kurzsichtigsten Egoismus zutage trat, um so mehr war man gewohnt, an der staatlichen Gemeinschaft das zu schätzen, was sie für die allgemeine Kultur- und Wohlfahrtspflege zu leisten vermochte.[3]) In den Lebensbedingungen des Stadtstaates und nicht in einer Naturanlage des Hellenenvolkes[4]) oder der angeblichen „antiken Staatsidee" wurzelte die energische Betonung des Wohlfahrtszweckes im hellenischen Staatsleben, die auch durch den schnödesten Klassenegoismus nie ganz verdunkelte Überzeugung, daß die Gemeinschaft verpflichtet ist, für das materielle und sittliche Wohl ihrer Mitglieder zu sorgen, und daß an dieser Pflicht der Gemeinschaft die Freiheitssphäre des Individuums ihre naturgemäße Schranke findet.[5])

---

[1]) Besser als in unserem „Stadtstaat" kommt diese Eigenart der Polis zum Ausdruck in den englischen Bezeichnungen city-community (Grote) oder city-commonwealth. In dem schönen Kapitel über den „Staat als bodenständigen Organismus" (Politische Geographie S. 8) sagt Ratzel treffend: „Die Athener in ihrem kleinem, in jedem Winkel ihnen bekannten, von ihnen politisch seit Jahrhunderten verwerteten Land vermochten wohl des Plato Satz zu verstehen, daß der Mensch und der Staat nur dem Umfange nach verschieden seien.

[2]) Besonders schön formuliert von Euripides fr. 795:

*πατρὶς καλῶς πράσσουσα τὸν τυχόντ' ἀεὶ*
*μείζω τίθησι, δυστυχοῦσα δ' ἀσθενῆ.*

[3]) Aristoteles Pol. I 1, 8. 1252b: . . . *γινομένη μὲν οὖν τοῦ ζῆν ἕνεκεν, οὖσα δὲ τοῦ εὖ ζῆν* (sc. *ἡ πόλις*).

[4]) Wie z. B. Böckh, Staatshaushaltung I³ 66 annimmt. Vgl. dazu auch Kaerst, Studien zur Entwicklung und theoretischen Begründung der Monarchie im Altertum S. 8.

[5]) Daß diese Ansicht nicht spezifisch „antik" ist, geht schon daraus hervor, daß ähnliche sozialpsychologische Ursachenkomplexe auch im mittelalterlichen Stadtstaat und in der Gegenwart ähnliche Anschauungen erzeugt haben.

Wo man so lebhaft von dem Gedanken erfüllt war, daß der Mensch und das menschliche Leben erst Wert erhält durch den Staat, da mußte man den Ansprüchen der staatlichen Gemeinschaft an ihre Mitglieder einen weiten Spielraum gewähren. Wie bezeichnend ist es, daß der Begriff der Polizei als der staatlichen Ordnung der gesamten Volkswohlfahrt auf den Begriff der Polis zurückführt!

Wie weit derartige Eingriffe der Obrigkeit in die individuelle Freiheitssphäre einerseits und jene staatliche Fürsorge für das Wohl der Bürger anderseits gingen, das zeigen neben der schon erwähnten Wirtschaftspolitik des Stadtstaates zahlreiche sozialpolitische Maßregeln, wie z. B. gewisse Beschränkungen im Verkehr mit Grund und Boden (das solonische Grundbesitzmaximum!), die Aufwandgesetze und die sonstige Fürsorge für die „bürgerliche Zucht", die Geschichte der Armenpolitik von dem solonischen Gesetz gegen den Müßiggang bis herab auf die alle Arbeitsunfähigen umfassende staatliche Invalidenversorgung des späteren Athens,[1]) die staatliche Regelung der Kolonisation, die Landaufteilungen und Schuldenerlasse u. dgl. m. Und entspricht nicht auch der Staatssozialismus Spartas und der dorischen Stadtstaaten Kretas mit ihrer Lokalisierung der Vollbürgerschaft in einer Zentralgemeinde und ihrer „furchtbaren Arbeitsorganisation"[2]) recht eigentlich dem Geiste der Stadtstaatpolitik?[3])

---

Vgl. Schönberg a. a. O. S. 15 ff. „Die Zeit — sagt Bücher (Entstehung der Volkswirtschaft S. 49) vom Mittelalter — gab dem Namen »Bürger« einen rechtlichen und sittlichen Inhalt, in welchem die Staatsidee der alten Hellenen wieder lebendig geworden zu sein scheint." Und von der Gegenwart sagt Adolf Wagner (Die akademische Nationalökonomie und der Sozialismus): „Es ist im Grunde uralter, wahrhaft klassischer Boden, auf den jetzt nur die deutsche ökonomische und soziale Theorie und Praxis sich bewußt wieder stellen, der Boden, wo das Wort des großen Stagiriten — freilich in moderner Auslegung und mit modernen Hilfsmitteln — seiner Erfüllung entgegengeführt werden soll."

[1]) Siehe Aristoteles *Ἀθην. πολ.* 49.

[2]) Wie Roscher (Grundlagen der Nationalökonomie, 24. von mir bearbeitete Auflage S. 247) es genannt hat.

[3]) Wenn sich auch Athen und Sparta territorialstaatlich entwickelt

Es liegt auf der Hand, daß die geschilderte Entwicklung dem Urteil über das sozialökonomische Geschehen von Anfang an eine bestimmte Richtung geben mußte. Die selbst auf der höchsten, von der Demokratie erreichten Stufe wirtschaftlicher Freiheit nie ganz verloren gegangene Gewöhnung an das regelnde und schützende Eingreifen der öffentlichen Gewalten in den Gang der ökonomischen Privattätigkeit, das den hier ja ohnehin so leicht erkennbaren Zusammenhang zwischen der Einzelwirtschaft und dem Gesamtleben des gesellschaftlichen Körpers immer wieder von neuem energisch zum Ausdruck brachte, sie drängte dem Bewußtsein des hellenischen Staatsbürgers gerade das auf, was die erste Voraussetzung für das Entstehen sozialistischer Gedanken bildet, nämlich die Erkenntnis der gesellschaftlichen Bedingtheit der individuellen Wirtschaft, insbesondere der Bedingtheit durch die bestehende Rechtsordnung. Hier konnte die jeweilige Ordnung des Eigentums und seines Gebrauches sich unmöglich auf die Dauer als „natürliche" oder — was nach volkstümlicher Anschauung dasselbe — als göttliche und darum unantastbare behaupten. Durch die Entwicklung des praktischen Lebens wurde sie frühzeitig zu einem Problem. Durch die gebieterisch sich geltend machende Notwendigkeit, die Lebensbedingungen der Volkswirtschaft und der von ihr abhängigen bürgerlichen Gesellschaft zu sichern, sah man sich immer wieder (z. B. in der Teuerungspolitik!) vor die Frage gestellt: Wie ist der Inhalt der im Privateigentum enthaltenen Rechte zu bestimmen, damit das Eigentum oder gewisse Arten desselben in dem Prozeß der Erzeugung oder der Verteilung der Güter günstig fungiere, eine etwaige schädliche Benützung des Eigentums verhütet werde?

Schon die Notwendigkeit, auf und von demselben — und noch dazu so engen — Boden leben zu müssen, mußte den Glauben an die Naturgegebenheit und Unveränderlichkeit der sozialen Schichtung

---

haben (S. Kornemann, Stadtstaat und Flächenstaat des Altertums in ihren Wechselbeziehungen, N. Jbb. f. d. kl. Altert. 1908 S. 238 ff.), so ist doch auch hier die stadtstaatliche Tendenz immer wirksam geblieben.

und Güterverteilung erschüttern.[1]) Wie die gewaltige kolonisatorische und Auswanderungsbewegung im Griechentum seit dem 8. Jahrhundert v. Chr. beweist, haben sich hier die sozialen und ökonomischen Übelstände des Menschenüberflusses im engen Raum schon frühzeitig und sehr intensiv fühlbar gemacht, ist das Verhältnis zwischen Raum und Volkszahl und damit die Land-, d. h. eben die Raumfrage in den Vordergrund des gesellschaftlichen und staatlichen Interesses getreten. Eine Entwicklung, aus der sich der Widerstand gegen eine ungünstige oder „unbillige" Raumverteilung, die Entstehung bodenreformerischer, agrarsozialistischer Tendenzen mit psychologischer Notwendigkeit ergab.

War man aber einmal gewohnt, wenigstens in einzelnen Zweigen der Volkswirtschaft das Herrschaftsgebiet des Privateigentums durch Gesetzgebung und Verwaltung nach Gründen ökonomischer und gesellschaftlicher Zweckmäßigkeit reguliert zu sehen, so war es nur eine Frage der jeweiligen Anschauungsweise über das, was gesellschaftlich nützlich, gerecht, oder ausführbar sei, wie weit Theorie oder Praxis in der Beschränkung des privatwirtschaftlichen Gebietes gehen würden. Denn eine allgemein anerkannte grundsätzliche Grenze für die Ausdehnung der staatlichen Machtsphäre gab es ja nicht.

Wir sehen das recht deutlich aus einem wirtschaftsgeschichtlich äußerst interessanten Schriftchen der hellenistischen Zeit, dem zweiten Buch der sogen. aristotelischen Ökonomik, welches an einer Fülle von drastischen Beispielen zeigt, mit welch souveränem Belieben die Wirtschaftspolitik des Stadtstaates (die „*οἰκονομία πολιτική*", die der Verfasser bezeichnenderweise die „mannigfaltigste und leichteste" nennt) das Wirtschaftsleben beherrscht und gemeistert hat.[2]) Für die Gewaltsamkeit der hier geschilderten wirtschaftspolitischen Maßregeln — Droysen nannte sie staatswirtschaftliche Monstrositäten[3]) — gibt es überhaupt keine Schranken, als die physische Unmöglichkeit.

[1]) Vgl. Ratzel a. a. O.

[2]) Vgl. K. Riezler, Über Finanzen und Monopole im alten Griechenland (Zur Theorie und Geschichte der antiken Stadtwirtschaft, 1907).

[3]) Geschichte des Hellenismus III 2, 181.

Und wenn es auch Ausnahmemaßregeln waren und in dieser Häufigkeit nur in Zeiten politischer Auflösung vorkamen, so ist es doch bezeichnend genug, daß dergleichen überhaupt möglich war. Die öffentliche Gewalt war sich eben bewußt, daß die „Polis nicht nur das ganze politische Dasein des Bürgers, sondern auch das ökonomische völlig in ihrer Gewalt hatte, nicht nur sein Vermögen, sondern auch die Werte aller Dinge," — und sie hat unter Umständen rücksichtslos die letzten Konsequenzen aus dieser „ökonomischen Tyrannis" gezogen.[1])

Nun fanden allerdings die in der Natur der Stadtstaatwirtschaft liegenden zentralistischen Tendenzen ein starkes Gegengewicht in dem lebhaften Interesse an der Freiheit des privatwirtschaftlichen Verkehrs, wie es durch die kapitalistische Entwicklung des Wirtschaftslebens, durch Handel, Industrie und Geldwirtschaft hervorgerufen war. Allein gerade solche Konzessionen an die dem kapitalistischen Bedürfnis entsprechende Politik des Gehenlassens haben ihrerseits wieder dazu beigetragen, im Volksbewußtsein den Glauben an den Beruf des Staates zum regelnden und schützenden Eingreifen wachzuhalten. Der von der Freiheit ja unzertrennliche selbstsüchtige Mißbrauch des Privateigentums, durch die es zum Ausbeutungsmittel gegenüber anderen wird, die auch ohne solchen Mißbrauch durch die bloße Übermacht des Besitzes geschaffenen Gegensätze mußten in der sozialen Atmosphäre eines hellenischen Gemeinwesens immer wieder eine Reaktion in diesem Sinne herbeiführen.

Die Bürger eines solchen Gemeinwesens konnten es unmöglich auf die Dauer in dumpfer Resignation wie ein Naturereignis hinnehmen, wenn sie sich durch die bestehende Eigentumsordnung die Bedingungen einer gedeihlichen Entwicklung ihres Daseins unterbunden oder gar ihre ganze Existenz gelähmt und untergraben sahen. Ihnen war ja stets die Macht allgegenwärtig, welche hier schützend und helfend eintreten konnte. Der Staat war für sie nicht ein

[1]) Burckhardt a. a. O.

abstraktes, mysteriöses Wesen, dem der einzelne innerlich fremd gegenüberstand. Ihre Polis mit der allen Bürgern gemeinsamen Zentrale, die nach einem schönen Wort von Curtius „darauf berechnet war, daß sie ein übersichtliches Ganze sei, daß in Theatern, auf dem Markte, im Volksversammlungsraume die ganze Bürgerschaft vereinigt sei, und des Herolds Ruf, sowie des Redners Stimme jeden Bürger erreiche“ [1]) — diese Polis war für sie etwas sehr Konkretes, Leibhaftiges, gleichsam ein großes Individuum,[2]) auf dessen Willen einzuwirken auch der Niedere hoffen durfte. Sie sahen es täglich vor Augen, wie mannigfaltig die Möglichkeiten zur Betätigung dieses Willens waren, wie gewaltig die Macht ihres Gemeinwesens gerade auf wirtschaftlichem Gebiete war. Wie hätte da nicht auch der Arme, der Notleidende, der im Kampf ums Dasein Erliegende seine Frage an den Staat haben sollen, zumal wenn er erwog, was alles schon mit Hilfe dieser Macht die Starken der Gesellschaft für sich und ihr Interesse zu erreichen vermocht hatten? Warum sollte sich mit einem so gewaltigen Werkzeug sozialer Hilfe und sozialen Schutzes nicht auch für die Schwachen Großes ausrichten lassen?

In der Tat tritt uns, wenn wir diese Verbindungsfäden zwischen dem eigentümlichen geschichtlichen Charakter des Stadtstaates und dem Seelenleben des Volkes aufmerksam verfolgen, sofort als eine überaus bezeichnende sozialpsychologische Tatsache der naive Glaube an die Allmacht des Gesetzes entgegen: die Anschauung, daß alles Gewordene nur die Wirkung zweckbewußter menschlicher Tätigkeit ist. Was in Recht, Staat und Gesellschaft besteht, wird auf den Willen eines „Gründers“ oder

---

[1]) Die Polis hat für den Griechen den Vorzug, daß die Bürgerzahl eine „wohlübersehbare“ ist (*εὐσύνοπτος* Aristoteles Pol. IV 4, 8. 1326b), daß die Bürger einander kennen (*γνωρίζειν ἀλλήλους ποῖοί τινές εἰσι.* Ebd. § 7).

[2]) Wie bezeichnend ist es, daß die Polis sich schließlich selbst vergöttert, als Tyche mit der Mauerkrone! Vgl. die schönen Ausführungen Burckhardts I 77 ff. über die Polis, die er treffend „die Darstellung eines Gesamtwillens von höchster Tätigkeit und Tatfähigkeit“ nennt.

Gesetzgebers zurückgeführt. Wer die Klinke der Gesetzgebung in die Hand bekommt und es nur an der nötigen Entschlossenheit und Konsequenz nicht fehlen läßt, der kann nach dieser Ansicht wahre Wunder wirken. Es ist echt volkstümliche Anschauungsweise und nicht ihr spezifisch eigentümlich, wenn die hellenische Sozialtheorie die Fähigkeit des Staates zur Leitung der im sozialen Leben wirksamen Kräfte so überaus hoch anschlägt, wenn sie durch einfache Gebote und Verbote der Staatsgewalt die machtvollsten geschichtlichen Entwicklungen aus der Welt schaffen, das ganze Volksleben in neue Bahnen zwingen zu können glaubte. Auch außerhalb der Lehrsäle der „Philosophen" begegnen wir genau demselben Optimismus.

Was hat man nicht alles bei den Männern für möglich gehalten, die als die ersten die systematische Hebung unterdrückter und ausgebeuteter Volksklassen, in gewissem Sinne „den Kampf gegen Armut und Reichtum" von Staats wegen in die Hand genommen haben! Damit alle Bürger selbst arbeiten müssen oder zu arbeiten haben, erläßt Periander, der Typus des imperialistischen Sozialpolitikers, ein radikales Verbot gegen den Ankauf von Sklaven.[1]) Und das in einer Stadt, wie Korinth, deren glänzende industrielle und kommerzielle Blüte auf einer ausgedehnten Sklavenwirtschaft beruhte, und während alle Welt ringsum an der bestehenden Arbeitsverfassung festhielt, ja dieselbe immer weiter entwickelte! Der Üppigkeit geht er zu Leibe, indem er alle Kupplerinnen — in der Stadt der Aphrodite! — ersäufen läßt[2]) und eine soziale Kontrollbehörde einsetzt, die „nicht zuließ, daß jemand mehr ausgab, als sein Einkommen zuließ".[3]) Um die Entstehung eines städtischen

[1]) Nic. Dam. 58 nach Ephoros.

[2]) Hermippos bei Athenäos X 413. In Wirklichkeit handelt es sich dabei vielleicht um den Schutz der Hierodulen gegen den Wettbewerb der Privatprostitution. Vgl. Wilisch, Beiträge zur innern Geschichte des alten Korinth (Zittauer Progr. 1887 S. 13).

[3]) *Βουλὴν ἐπ' ἐσχάτων κατέστησεν, οἳ οὐκ ἐφίεσαν δαπανᾶν πλέον ἢ κατὰ τὰς προσόδους.* Ps.-Heracl. V, bei Müller FHG II 212. Etwas Ähnliches, aber doch kaum in dem hier angenommenen Umfang, bestand ja allerdings in Korinth noch später; nach Diphilos bei Athenäos VI 227.

Proletariats zu verhindern, verbietet er einfach die Übersiedlung vom Lande in die Stadt u. dgl. m. Der „Philanthrop" auf dem athenischen Fürstenthron, Peisistratos, soll dem gemeinen Manne eine so ideale Fürsorge gewidmet haben, daß man noch in später Zeit von ihm rühmte, das athenische Volk habe es unter ihm fast so gut gehabt wie im Kronosreich![1]) Und vollends die großen Gesetzgeber! Aus der wahrlich tief genug in alle Eigentumsverhältnisse eingreifenden und für den Besitz ohnehin mit enormen Opfern verbundenen „Lastenabwälzung" Solons hat man eine radikale Kassierung aller Schuldverbindlichkeiten, auch der im Handel und Geldverkehr gemachten, ohne Ahnung von der Zerrüttung der ganzen Volkswirtschaft, die ein solcher Schritt zur Folge gehabt hätte.[2])

Und was will selbst dieser solonische Radikalismus besagen gegenüber dem, was man von dem sagenhaften Schöpfer der attischen Staatseinheit, dem Nationalheros Theseus, und von Lykurg, dem sozialen Heiland Spartas, zu berichten wußte! Theseus tritt hier auf als wandernder Apostel der Einheitsidee, der in dem politisch zerrissenen Attika von Gemeinde zu Gemeinde zieht, um die Bewohner durch die Macht seines Wortes für diese große Idee zu gewinnen. Und die Niedrigen und Armen folgen dem Rufe sofort, die Mächtigen aber gewinnt er durch den Verzicht auf die Krone und das Versprechen einer freien Verfassung, so daß auch den Widerstrebenden nichts anderes übrig bleibt, als sich zu fügen. Darauf werden die Prytaneen, Rathäuser und Obrigkeiten der bis dahin souveränen Gemeinden ohne weiteres beseitigt und ein allen gemeinsames Prytaneion und Rathaus an einem Ort begründet, dem er den Namen Athen gibt und den er durch zahlreiche überallher berufene Einwanderer vergrößert. Damit aber durch diese bunte Mischung der Bevölkerung nicht Unordnung und Verwirrung in dem jungen Freistaat entstehe, gliedert er das Volk in drei Klassen, Adelige, Bauern und Handwerker, und bestimmt

[1]) Aristoteles *Ἀθπ.* 16 von Peisistratos. Gleiches wurde behauptet von der Zeit Hipparchs; s. den pseudoplatonischen Dialog Hipparch 229b.

[2]) Die „meisten" sogar waren dieser Ansicht, nach Plutarch Solon 15.

zugleich deren Stellung im Staat.[1]) Ein großer Zauberer! Und nun vollends das spartanische Gegenstück, der „Götterliebling" Lykurg! Es ist wahrhaft wunderbar, mit welcher Schnelligkeit er einen radikalen Umsturz der ganzen Staats- und Gesellschaftsordnung, einen geradezu unerhörten Umschwung in Volkswirtschaft, Recht und Familienleben, ja sogar in den sittlichen Ideen und Empfindungen eines ganzen Volkes durchzusetzen vermag! Es genügt, daß dreißig der angesehensten Bürger, die er für seine Gedanken gewonnen, bewaffnet auf dem Markt erscheinen, und die Ausführung des großen Werkes ist in der Hauptsache gesichert. Die Widerstandsversuche der Reichen werden einzig durch den Eindruck der moralischen Überlegenheit des Mannes schon im Keime erstickt und alles Weitere ist dann das Werk gütlicher Überredung. Im Handumdrehen sind die Bürger überzeugt, daß es für sie das Beste sei, alle Besitzesunterschiede zu beseitigen, und daß es möglich sei, auf diesem Wege auch alle Folgeübel von Armut und Reichtum: Übermut und Neid, Ungerechtigkeit und Schwelgerei aus der Welt zu schaffen! Sie lassen es sich gutmütig gefallen, daß der große Mann ihnen sogar den besten Teil ihres beweglichen Besitzes nahm, indem er alles Gold- und Silbergeld einzog und durch ein ganz primitives Tauschmittel, ein eisernes Geld, ersetzte, daß er alle „unnützen und überflüssigen" Künste beseitigte und alt und jung, Mann und Weib einem System staatlicher Regulative unterwarf, das nicht nur, wie Theophrast sich ausdrückt, „den Reichtum arm und unwert machte", sondern auch einen radikalen Bruch mit dem ganzen bisherigen Dasein des Bürgers bedeutete![2])

Wenn man dergleichen in den Kreisen der Gebildeten für möglich gehalten hat, wie weit müssen da die Träume hungernder Proletarier, die leidenschaftlichen Begierden demagogisch verhetzter Massen geführt haben! Wir können sagen: Auch die in Proletarierköpfen entstandenen Ideen der Weltverbesserung mußten viel-

[1]) Plutarch Theseus c. 24 f.

[2]) Plutarch Lykurg c. 5 ff. u. 24 und Ps.-Plutarch, Apophth. Lac. Lyc. 3.

fach eine kommunistische oder sozialistische Färbung annehmen, aus dem einfachen Grunde, weil eben die Entwicklungstendenzen des hellenischen Stadtstaates — im Sinne der Masse bis in ihre letzten Konsequenzen verfolgt — ganz naturgemäß zu diesem Ergebnis führten.

Die Polis hat sich uns dargestellt als eine Gemeinschaft, deren Glieder sich durch ein lokales Gesamtinteresse gegenüber der Außenwelt aufs engste verbunden fühlten. Aus dieser Interessengemeinschaft und der allen gemeinsamen Pflicht, für dieselbe jederzeit mit Gut und Blut einstehen zu müssen, entwickelte sich unter den Gliedern der Gemeinschaft ein starkes Gefühl der Gleichheit, das zuletzt seinen Ausdruck fand in der Forderung gleichen Rechtes der Genossen in der Gemeinschaft. Der Stadtstaat wird zu einer Stätte der Demokratie! Gleiches Recht im Staat ist aber auch gleiches Recht am Staat. Die Wohlfahrtspflege des Staates, die Fürsorge für den „gemeinen Nutz und Frommen", zu der eben recht eigentlich die Polis berufen war, soll allen, ohne Unterschied in gleicher Weise zugute kommen.[1]) Auch im Niedrigsten wird die Überzeugung lebendig, daß, wenn Selbsthilfe und Privathilfe versagt, die Gesamtheit für ihn eintreten müsse. Nur insofern ist der Staat für ihn eine Organisation des allgemeinen Besten, als er eben in demselben sein eigenes Wohl inbegriffen weiß. Wie für die mittelalterliche Stadtobrigkeit Förderung des „gemeinen Besten" und „Wohlfahrt der Armut"[2]) zusammengehörige Begriffe sind, so hat sich schon der antike Stadtstaat dieser aus seinem ureigensten Wesen entspringenden Konsequenz nicht entziehen können.[3]) Welche

[1]) Der Satz des Aristoteles (Politik III 1, 5b): *ἢ γὰρ οὐ πολίτας φατέον εἶναι τοὺς μετέχοντας ἢ δεῖ κοινωνεῖν τοῦ συμφέροντος* ist recht eigentlich Ausdruck der allgemeinen Volksüberzeugung.

[2]) Nach einer Erklärung des Lübecker Rates. Siehe Schönberg a.a.O.S.16.

[3]) Wie bezeichnend ist allein die so ganz auf dem Boden des Stadtstaates erwachsene Anschauung, daß das politische Band eine Art Freundschaft sei und daher unter den Bürgern auch Gemeinschaft, wie unter Freunden bestehen sollte! Siehe Eudemische Ethik 10. 1242: *οὐ μόνον φιλία ἀλλὰ καὶ ὡς φίλοι κοινωνοῦσιν.* Vgl. ebd.: *ἡ δὲ κατ' ἴσα φιλία ἐστὶν ἡ πολιτική.*

Dienste leistete er gerade dem Armen durch den gesetzlichen Schutz gegen Verteuerung des Brotes, durch die staatliche Invalidenversorgung u. dgl. m. Und warum hätte er ihm nicht noch mehr leisten sollen als dieses?

Wenn die staatliche Gemeinschaft ein Mittel zur Befriedigung der Interessen *aller* war, und wenn ein demokratischer Radikalismus den Anspruch erhob, daß jeder *gleiches* Recht im Staate habe, so ergab sich auf diesem Standpunkt ganz von selbst die weitere Forderung, daß der Staat ein *für alle gleich nützliches Werkzeug* sei. Konnte er aber diese Funktion völlig frei betätigen unter Verhältnissen, wie sie sich auf dem Boden der *bestehenden* wirtschaftlichen Rechtsordnung herausgebildet hatten? Das Eigentums- und Vertragsrecht, auf welchem die ganze Wirtschafts- und Gesellschaftsordnung beruhte, erwies sich für einzelne Individuen und Klassen unverkennbar vorteilhaft, für andere nachteilig. Es wirkte vielfach als eine Ursache der Ungerechtigkeit, hier unverdienten Reichtums, dort unverschuldeten Elends. Indem der Staat diese Ordnung sanktionierte und schützte, fungierte er also keineswegs als ein für alle gleichwertiges und gleich nützliches Mittel zur Förderung ihrer Wohlfahrt. Und nun denke man sich in die Seele eines geistig so eminent regsamen Volkes hinein, in welchem die Reflexion über das soziale Seinsollen so frühzeitig erwacht ist! Wie bitter mußte unter dem Druck ungünstiger sozialer Verhältnisse dieser Widerspruch zwischen den Ansprüchen an die staatliche Gemeinschaft und deren tatsächlichen Leistungen in einem Volke empfunden werden, das eine so sanguinische Vorstellung von dem hatte, was sich alles mit Hilfe der Staatsgewalt bei gutem Willen erreichen ließe! Mußte nicht der Glaube an die Allmacht des Gesetzes, verbunden mit der Unfähigkeit eines ungeschulten Denkens, jene „Ungerechtigkeiten" aus der Natur der Dinge selbst, aus den neben dem Recht mitwirkenden technischen, ökonomischen, ethischen Faktoren zu begreifen, in so gestimmten Gemütern die Vorstellung erwecken: Wenn die Rechtsordnung für so viele eine Quelle des Glückes werden kann, warum nicht für *alle*? Ist nicht auch eine *andere* Ge-

staltung des Eigentumsrechtes denkbar, welche allen gleichmäßig ein sicheres und glückliches Dasein verbürgt, in Tat und Wahrheit das allgemeine Beste verwirklicht, wie es die Prinzipien der Gleichheit und Brüderlichkeit forderten? Mit der Idee einer so engen Gemeinschaft, wie sie eben die Polis verwirklichen sollte, war es ja auf die Dauer unvereinbar, wenn durch die Ungleichheit von Besitz und Einkommen Gegensätze in der Gesellschaft entstanden, welche die Einheitlichkeit des Bürgertums völlig zerstören mußten.[1])

So stellte sich ganz folgerichtig der Gedanke ein, daß die überkommene Ordnung des Güterlebens durch eine zwangsweise gesellschaftliche Regelung der Güterverteilung im Sinne jener Prinzipien umzugestalten sei. Der Demokratismus im hellenischen Stadtstaat erzeugt als sein logisch notwendiges Komplement den Sozialismus.

Erscheint doch jener Gedanke nicht einmal so besonders utopisch, wenn man erwägt, daß er nur die letzte Konsequenz des geschilderten Systems staatlicher Regulative darstellt und anderseits nur für Verhältnisse Geltung beansprucht, unter denen die Möglichkeit einer einheitlichen und planmäßigen Regelung des Güterlebens nicht von vorneherein in Abrede gestellt werden kann. In dem engen Rahmen des Stadtstaates, wo nicht das Schwergewicht großer Flächen und großer politischer Dimensionen hemmend im Wege stand, wo sich eine wirksame Beherrschung des ganzen Volkslebens von einer einheitlichen Spitze aus leicht durchführen ließ,[2]) da konnte man in der Tat an den Erfolg sozialistischer Experimente glauben, und an Projekten der Art hat es ja in der Tat nicht gefehlt.

Auch blieb es keineswegs bloß bei Projekten. Die Eigenschaft des kleinen Raumes, leichter bewältigt zu werden, reizt zur Tat. Hier wo Menschen, Gesellschaftsklassen, Interessengruppen einander so nahe gebracht werden und die Gegensätze in so engem Rahmen

[1]) Gut betont von Kaerst in seinen schönen Ausführungen über die hellenische Polis in der Geschichte des hellenistischen Zeitalters I, 1901, S. 1 ff.

[2]) Wie sehr man die Bedeutung dieser Kleinheit des Staates für die Verwirklichung des Wohlfahrtszweckes zu würdigen wußte, zeigt die charakteristische Erörterung bei Aristoteles IV 4, 5 ff. 1326a und b.

aufeinanderplatzen, werden die politischen, sozialen, ökonomischen Reibungswiderstände besonders intensiv empfunden und drängen daher mit besonderer Wucht auf eine gewaltsame Entscheidung. Daher ist der Stadtstaat von jeher die klassische Stätte des politischen Experimentes und bürgerlicher Unruhen gewesen. Es gilt für ihn ganz allgemein das, was Plato einmal von der demokratischen Polis gesagt hat, daß sie nämlich gewissermaßen ein politisches Warenhaus (*παντοπώλιον πολιτειῶν*) sei, in dem jeder, der einen Staat einrichten wolle, eine förmliche Musterkarte von Verfassungen finde![1]) Und zwar ist es gerade die Tendenz der Ausgleichung der Unterschiede, welche als hervorstechender Zug der politischen Bewegung im engen Raum erscheint. Wie unendlich viel leichter als in einem großen Staat war es hier dem Proletariat, zur Macht zu gelangen und diese Macht auf Kosten der Minderheit auszunützen, so daß sich wie von selbst als das natürliche Korrelat der dauernden räumlichen Beschränkung das revolutionäre Bestreben einstellt, „alles Überragende herunterzubringen und womöglich auszuscheiden".[2]) Ein Trieb, der dem Griechen so in Fleisch und Blut übergegangen ist, daß ihn Thukydides in der Analyse des griechischen Parteilebens geradezu als einen Trieb der menschlichen Natur als solcher bezeichnet (*ἀνθρωπεία φύσις . . . πολεμία τοῦ προὔχοντος*! 3, 84), der aber ganz wesentlich aus der sozialen Geographie heraus verstanden und erklärt sein will.

Es ist uns leider nicht vergönnt, in den intimen Äußerungen des Volkslebens selbst die angedeuteten Gedankengänge zu verfolgen. Was man in den Proletarierhütten über den „Kampf gegen Reichtum und Armut" gedacht hat, der doch in den Lehrsälen und in der Literatur mit einem so gewaltigen Aufwand von geistiger Energie geführt ward, darauf läßt die beklagenswert trümmerhafte Überlieferung nur ganz vereinzelte Streiflichter fallen. Wenn irgendwo, so empfindet man hier die schmerzliche Bedeutung des Groteschen Wortes, daß wir von der antiken Literatur eben nur das besitzen,

[1]) Rep. 557 d.

[2]) Ratzel a. a. O. S. 353 ff.

was von dem Wrack eines gestrandeten Fahrzeugs an das Ufer getrieben ist. Hat man von den Ideen eines agrarischen Sozialismus, die im 6. Jahrhundert unter dem bäuerlichen Proletariat Attikas auftauchten, noch vor wenigen Jahren — vor der Wiederauffindung der aristotelischen Verfassungsgeschichte Athens — eine einigermaßen genügende Vorstellung gehabt und was will selbst unsere jetzige Kunde besagen?

Um so sorgfältiger wird man solchen direkten Spuren nachgehen müssen, und wo sie uns verlassen, werden wir wenigstens mittelbar einigen Ersatz zu gewinnen suchen durch eine Analyse der sozialökonomischen und politischen Zustände. Wenn diese Zustände, wie uns die Entwicklungsgeschichte des Stadtstaates gezeigt hat, immer gewisse — ihnen entsprechende — Formen des gesellschaftlichen Bewußtseins erzeugen, so wird sich teilweise noch feststellen lassen, inwieweit eine gewisse Präsumtion für das Vorhandensein kommunistischer und sozialistischer Ideen gegeben ist, die ja stets nur der ideale Reflex gewisser Strukturveränderungen der Gesellschaft sind.[1]) Erst dann, wenn wir eine genaue Vorstellung von der geschichtlichen Entwicklung gewonnen haben, als deren Ergebnis die Entstehung solcher Ideen zu begreifen ist, können wir beurteilen, ob das, was uns zufällig überliefert wird, auch tatsächlich eine vereinzelte Erscheinung oder von allgemeinerer Bedeutung war.

Von der vollen geschichtlichen Bedeutung jener Ideen freilich, von der Rolle, die sie im hellenischen Volksleben gespielt haben, läßt sich auch so nur eine äußerst mangelhafte Vorstellung gewinnen. Die Zufälligkeiten der Überlieferung, von denen wir eben immer abhängig bleiben, müssen die Darstellung notwendig ungleichmäßig machen, die „wahren Proportionen des Objekts" verschieben.[2]) Genug, wenn man sich dieses Abstandes zwischen Darstellung und Wirklichkeit stets bewußt bleibt!

---

[1]) Es gilt „mettre l'homme vrai dans son vrai milieu".

[2]) Der Forderung, welche E. Meyer G. d. A. II S. 30 in Bezug auf die „Gleichmäßigkeit der Behandlung" stellt, kann eben auf dem Gebiete der alten Geschichte gar nicht genügt werden.

## Zweiter Abschnitt.

# Der aristokratische Staat und die Anfänge des Kapitalismus und Sozialismus.

### 1.

### Plutokratische Tendenzen im Zeitalter der Adelsherrschaft.

Bei aller Mangelhaftigkeit der Überlieferung dürfen wir so viel als gewiß bezeichnen: der Sozialismus als Kritik des Kapitales ist bereits das Erzeugnis einer recht frühen Epoche der griechischen Geschichte. Schon im Laufe des 7. Jahrhunderts hat in den sozial und ökonomisch fortgeschrittensten Landschaften der hellenischen Welt die kapitalistische Wirtschaft[1]) einen Umfang und eine Verbreitung gewonnen, daß sie von weiten Schichten des Volkes als ein schwerer Druck empfunden ward. Hier tritt uns zum ersten Male eine soziale Klasse entgegen, die, wie sie das Produkt des kapitalistischen Wirtschaftsprinzips ist, so auch als Trägerin einer sozialistischen Negation desselben auftritt.

Wenn aber die Entstehungsgeschichte des Sozialismus mit der Geschichte des Kapitalismus zusammenfällt, so ergibt sich für uns vor allem die Frage: wie alt ist denn eigentlich das, was wir als kapitalistisches Wirtschaftssystem bezeichnen? Man könnte geneigt sein, ziemlich weit in die Vergangenheit zurückzugehen. Denn eine vor allem in die Augen fallende Seite der kapitalistischen Wirtschaft: der Großbetrieb tritt uns bereits in der Welt des Epos vollentwickelt entgegen. Die homerischen Edelhöfe mit ihren Massen von Arbeitskräften, mit ihren großen Herden und ausgedehnten Ländereien lassen uns deutlich erkennen, in welchem Umfang hier neben und über dem bäuerlichen Betrieb die große Güterwirtschaft emporgewachsen, wie tief die Kluft zwischen Edelmann und Bauer

[1]) Die Bedeutung, die im folgenden dem Begriff der „kapitalistischen Wirtschaft" beigelegt wird, deckt sich mit der Auffassung von Knapp in der schönen — gerade für die hier behandelten Verhältnisse äußerst lehrreichen — Abhandlung über Erbuntertänigkeit und kapitalistische Wirtschaft. Siehe dessen Buch: Der Landarbeiter in Knechtschaft und Freiheit S. 43 ff.

auch in wirtschaftlicher Beziehung bereits geworden war.[1]) Allein diesem Gutsbetrieb war keineswegs von Anfang an das eigentümlich, was das spezifische Kennzeichen der kapitalistischen Wirtschaft bildet. Er war lange Zeit ein naturalwirtschaftlicher. Was der Gutsherr an Korn und Wein bauen, an Vieh züchten ließ, wanderte in der Regel nicht auf den Markt zum Verkauf, sondern in den Haushalt des Herrenhofes zum Verbrauch. Es ist Produktion zum Zwecke des Konsums, nicht des Erwerbes. Der kapitalistischen Wirtschaft nähert sich der Gutsbetrieb erst seit der Zeit, in der er für den Verkauf auf dem Markte zu produzieren begann. Und diese Wandlung erfolgt eben im Laufe des 8. und 7. Jahrhunderts, in dem Hand in Hand mit einer gewaltigen Zunahme der Bevölkerung Städtewesen und gewerbliche Betriebsamkeit, Handels- und Kolonialverkehr mächtig emporblühten und von den zahlreichen rasch wachsenden städtischen Mittelpunken aus die Geldwirtschaft sich weithin über das Land verbreitete.[2])

Jetzt wird das Ziel der Wirtschaft die Herstellung einer solchen Menge von Erzeugnissen, daß aus dem Verkauf eine möglichst große Einnahme entstand. Es vollzieht sich der von Aristoteles in der Politik geschilderte Umschlag des „Hausvermögens" in spekulatives Kapital, der Güterbeschaffung für den Unterhaltsbedarf in die Spekulation auf den Geldprofit, der sich als

[1]) Siehe mein Buch: Aus Altertum und Gegenwart, 2. Aufl., S. 181 ff. (Aus dem hellenischen Mittelalter).

[2]) Die Epoche der wachsenden Macht des Kapitals, die Thukydides mit den Worten andeutet: *Δυνατωτέρας δὲ γιγνομένης τῆς Ἑλλάδος καὶ τῶν χρημάτων τὴν κτῆσιν ἔτι μᾶλλον ἢ πρότερον ποιουμένης τὰ πολλὰ τυραννίδες ἐν τοῖς πόλεσι καθίσταντο τῶν προσόδων μειζόνων γιγνομένων . . . ναυτικά τε ἐξηρτύετο ἡ Ἑλλὰς καὶ τῆς θαλάσσης μᾶλλον ἀντείχοντο.* I 13. — F. Cauer, Parteien und Politiker in Megara und Athen S. 17 hebt hervor, daß damals gleichzeitig die Ausbeute der lydischen, kyprischen und spanischen Bergwerke auf den griechischen Markt gebracht worden sei; und er schreibt dieser Erschließung neuer Gold- und Silberquellen eine ähnliche Wirkung zu wie der Entdeckung Amerikas. Welch letztere Ansicht dahingestellt bleibe!

Überschuß über die Herstellungskosten ergibt.[1]) An Stelle der „Ökonomik" tritt mehr und mehr die „Chrematistik", das eigentliche Kennzeichen der kapitalistischen Wirtschaft. Und damit verbindet sich noch ein anderes. Das Einkommen aus dem Gewinn der Wirtschaft soll möglichst weit über den Bedarf des Lebens hinaus gesteigert werden. Es soll zur Bildung eines großen Vermögens dienen, „Reichtum" schaffen, von dem schon Solon gesagt hat, er habe kein Ziel, das erkennbar den Menschen gesteckt ist.[2])

Die ersten Spuren dieser Entwicklung reichen bis in die Zeiten des epischen Gesanges zurück. Die Herren, vor denen der jonische Aöde singt und aus deren Leben er die Züge für seine Schilderungen entnimmt, sind nicht mehr bloß Männer des Waffenwerkes. Sie haben ein ausgeprägt ökonomisches Interesse. Und die schon im Epos erkennbaren zahlreichen Fortschritte in der Organisation der Arbeit, der Intensität der Bodenkultur, der allgemeinen Betriebsweise der Landwirtschaft überhaupt zeugen von ihrem erfolgreichen Bestreben, sich den Anforderungen gewachsen zu zeigen, welche die Leitung eines landwirtschaftlichen Großbetriebes an den Gutsherrn stellte.[3]) Wie ein moderner Landwirt wird in dem Erntebild des Achilleusschildes der Gutsherr dargestellt. Er steht mitten unter seinen Feldarbeitern, „die Freude im Herzen" (*γηθόσυνος κήρ*).[4]) Und diese Freude an Besitz und Erwerb kommt überall im Epos zum lebhaftesten Ausdruck. Daß Adel mit Reichtum verbunden sei, ist eine so selbstverständliche Vorstellung für das Epos, daß bei der Charakteristik adeliger Männer die Begriffe „reich und edel" ganz formelhaft gebraucht werden. Und wie der Dichter im Lobe der Helden, besonders der Gefallenen mit Vorliebe auf diesen

[1]) Siehe Kap. 3 Abschnitt 3.

[2]) Fr. 13 v. 72:

*πλούτου δ' οὐδὲν τέρμα πεφασμένον ἀνδράσι κεῖται.*

Vgl. die Sammlung der Theognidea v. 227 ff.:

*οἳ γὰρ νῦν ἡμῶν πλεῖστον ἔχουσι βίον*
*διπλάσιον σπεύδουσι· τίς ἂν κορέσειεν ἅπαντας;*

[3]) Vgl. mein Buch: Aus Altertum und Gegenwart, 2. Aufl., S. 195 ff.

[4]) Siehe oben S. 28.

Vorzug hinzuweisen pflegt, so lieben es die im Epos auftretenden Edlen, sei es bei erstmaligen Begegnungen oder, wo es darauf ankam, sich persönlich Geltung zu verschaffen, nicht bloß durch die Berufung auf den Adel, sondern ganz besonders auf ihren Reichtum sich zu legitimieren, wobei mitunter in naivster Weise die einzelnen Bestandteile des Reichtums aufgeführt werden: die großen Schafherden, die Menge von Saatfeldern, Baumpflanzungen usw.![1]) Selbst dasjenige Moment, welches recht eigentlich den Ehrenvorzug des Adels bildet, Wehrhaftigkeit und kriegerischer Ruhm muß es sich bei solchen Gelegenheiten gefallen lassen, erst *nach* dem Besitz erwähnt zu werden! Schon kündigt sich die Zeit an, wo der *Reichtum* allen anderen Vorzügen mit Erfolg den Rang in der Gesellschaft streitig macht.

Ein Odysseus will lieber noch länger in der Welt umherstreifen, wenn er dann nur mehr Hab und Gut nach Hause brächte! Kein Wunder, daß der Adel auch die neuen Erwerbsarten seinem Interesse dienstbar machte, welche der Aufschwung des Verkehrslebens der wirtschaftlichen Spekulation eröffnete. Er *mußte* es, wenn er nicht hinter dem mächtig emporstrebenden städtischen Bürgertum zurückbleiben wollte. Frühzeitig erscheint er an den industriellen und kommerziellen Unternehmungen beteiligt, auf die ihn ja der für den Export immer wichtiger werdende Anbau von Handelsgewächsen (Wein und Öl), der Besitz von Thonlagern und Erzgruben, die Schafzucht von selber hinwies. Schon bei Homer steigen Edle selbst zu Schiffe, um Erz gegen Eisen einzutauschen.[2]) Der Bruder der hochadeligen Sappho führt eine Ladung lesbischen Weines nach Ägypten,[3]) und auch von Angehörigen des attischen Adels wird aus derselben Epoche die persönliche Beteiligung am Seehandel berichtet.[4]) Selbst ein Theognis, der sonst dem aristokratischen Standesgefühl den denkbar schroffsten Ausdruck verlieh,

[1]) Die Belegstellen s. in meinem genannten Buch S. 171.
[2]) Od. I 185.
[3]) Herodot II 135. Strabo p. 808. Athenäos p. 596.
[4]) Aristoteles *Ἀθπ.* 11 von Solon.

hat dem Geist der neuen Zeit seinen Tribut gezahlt. Er hat durch den unglücklichen Ausgang eines überseeischen Handelsunternehmens seine Güter verloren und sich später eifrig bemüht, „sowohl zu Lande, wie auf dem breiten Rücken des Meeres" das Verlorene durch Handel wieder zu gewinnen.[1]) Ja er versteigt sich einmal sogar — im Widerspruch zu seinen sonstigen ethischen Grundsätzen — zu dem Wunsche: „Wäre ich reich und hätte die Gunst der Unsterblichen, so würde ich mich um andere Tugend nicht kümmern!"[2])

So vollzieht sich eine innere Annäherung des Adels an die Klasse, welche aus der gewerblichen und merkantilen Spekulation ihren Lebensberuf machte und in wirtschaftlicher Hinsicht dem Adel vielfach ebenbürtig zur Seite trat, ja ihn oft genug überflügelte. Und diese Annäherung fand ihren Ausdruck in jener „Mischung des Edlen mit dem Gemeinen", welche der adelige Sänger so tief beklagt hat. „Edelleute verschmähen es nicht, ein gemeines Weib, des gemeinen Mannes Tochter zur Gattin zu nehmen, wenn sie nur viele Schätze mitbringt. Und auch das edle Weib verschmäht es nicht, die Gattin des reichen Mannes zu werden; sie will den Reichtum statt des Adels. Das Geld ehren sie, darum freit der Edle die Tochter des Reichen und den Reichen die Tochter des Edlen. Das Geld vermischt die Stände."[3]) — „Nicht umsonst verehren dich die Menschen am meisten, o Plutos; denn du erträgst auch den gemeinen Sinn, mit dir du begehrtester aller Götter wird auch der Gemeine ein edler Mann."[4])

---

[1]) v. 1197 ff. Dabei ist es für die Stellung des Adels zum Handel überhaupt bezeichnend, daß Theognis den Rat gibt, auf Handelsreisen nur einen Edelmann zum Genossen zu wählen. v. 1165 f.

[2]) v. 653.

[3]) v. 183 ff.

[4]) v. 523 ff.:

*Πλοῦτε, θεῶν κάλλιστε καὶ ἱμεροέστατε πάντων.*

Wer denkt hier nicht an den Fluch über das Gold in Shakespeares Timon (IX 3)?

Gold? Kostbar, flimmernd, rotes Gold?
So viel hiervon macht schwarz weiß, häßlich schön,

In einer Zeit, der es in dieser Weise zum Bewußtsein gekommen war, daß „Reichtum Macht" ist,[1]) konnte es auf die Dauer unmöglich ausbleiben, daß auch die bürgerliche Tätigkeit, wenn sie mit materiellem Erfolg gekrönt war, zum Aufsteigen in die höhere Klasse führte. Mehr und mehr nimmt dieselbe ein plutokratisches Gepräge an. Ist doch schon um die Wende des 8. und 7. Jahrhunderts das Wort gesprochen: „Dem Reichtum folgt die Ehre."[2]) — „Hab und Gut ist die Seele des armen Sterblichen."[3]) Und das folgende Jahrhundert hat den Gedanken noch schroffer formuliert in dem berüchtigten Motto einer zahlungsfähigen Moral, daß „das Geld den Mann macht und kein Armer eine Ehre hat".[4]) In der volkstümlichen Polemik Solons[5]) gegen die herrschende Klasse des damaligen Athens tritt das Moment der Geburt völlig zurück hinter der scharfen Betonung der Tatsache, daß diese „Mächtigen" eben zugleich diejenigen sind, welche „im Reichtum prunken",[6]) welche rücksichtslos das Geldinteresse vertreten.[7]) Und ganz ähnlich ist es z. B. in Milet, wo im 6. Jahrhundert die aristokratische Partei auch als die der Reichen *κατ' ἐξοχήν* erscheint,[8]) und anderwärts, wo die Aristokratie als die

Schlecht gut, alt jung, feig tapfer, niedrig edel.
. . . ehrt den Dieb
Und gibt ihm Rang, gebeugtes Knie und Einfluß
Im Rat der Senatoren.

[1]) *ὡς πλοῦτος πλείστην πᾶσιν ἔχει δύναμιν.* Ebd. 520.

[2]) Hesiod, Werke und Tage 313:
*πλούτῳ δ' ἀρετὴ καὶ κῦδος ὀπήδει.*

[3]) Ebd. 685.

[4]) *χρήματ' ἀνὴρ πενιχρὸς δ' οὐδεὶς πέλετ' ἐσθλὸς οὔτε τίμιος.* Alkäos fr. 49. Bergk PLGr. III[4] 168.

[5]) Vgl. Pindar Isthm. II 11.

[6]) Fr. 5 bei Bergk PLGr. II[4] 38. Siehe Aristoteles *Ἀθπ.* 12, 1. *οἳ δ' εἶχον δύναμιν καὶ χρήμασιν ἦσαν ἀγητοί.*

[7]) Fr. 4. *χρήμασι πειθόμενοι*

[8]) *ἡ πλουτίς* (vgl. die „Richerzeche" „Altkölns"!), die das aristokratische Interesse vertritt gegen die „Partei der Fäuste" (*ἡ χειρομάχα*) Plutarch Quaest. Gr. 32 p. 298c.

„Fetten" oder die „Schweren" (*οἱ παχεῖς*) bezeichnet werden, als die, welche „das Vermögen", das Geld haben.[1]) Neben dem Gegensatz von vornehm und gering kommt jetzt mehr und mehr der von reich und arm als Merkmal der Klassenscheidung in Betracht.[2])

Das Eindringen kapitalistischer Gesichtspunkte in die Ökonomie des großen Grundbesitzes, die Umbildung der alten Aristokratie in plutokratischem Sinne konnte sich nun aber nicht vollziehen, ohne daß auch die Gesittung und Lebensanschauung der herrschenden Klasse in mancher Hinsicht eine andere wurde. Handel und Gewerbfleiß eröffneten ganz neue Möglichkeiten des Lebensgenusses. An die Stelle des mehr auf die Massenhaftigkeit des Konsums gerichteten Luxus der älteren Zeit, bei dem die Genußfähigkeit des einzelnen immerhin eine beschränkte war und der daher auch nicht seine ganze Lebensführung bestimmen konnte, treten jetzt die zahlreichen feineren Bedürfnisse der entwickelten Kultur hervor: Pracht und Glanz der Wohnung, der Kleidung usw., steigernder Begehr nach den Waren der Fremde. Es ist ein Luxus, der mehr das ganze Leben durchdringt und der damit recht eigentlich — wie schon Aristoteles bemerkt hat[3]) — dem Bedürfnis einer Gesellschaftsklasse entgegenkam, in der der soziale Wert des einzelnen überwiegend nach einem materiellen Maßstab geschätzt wurde.

Wer kennt nicht die Schilderungen und bildlichen Darstellungen aus dem Leben der jonischen und attischen Aristokraten: den Glanz des äußeren Auftretens, den Prunk der Bestattungen usw.[4]) Sie schreiten einher auf hohen Schuhen, in Purpurgewändern und den Duft ausgesuchter Salben um sich verbreitend, mit goldenen Armspangen und goldenem Stirnschmuck angetan und selbst das Haar

[1]) *εὔποροι, οἱ τὰς οὐσίας, τὰ χρήματα ἔχοντες.*

[2]) Schon bei Solon fr. 4: *πλουτοῦσιν . . . τῶν δὲ πενιχρῶν.*

[3]) Die *τρυφή* verbindet sich ihm naturgemäß mit der *ὀλιγαρχία.* Pol.. VIII 8, 7. 1311 a. Vgl. § 21 über die Söhne und VI 12, 9 über die Frauen in der oligarchischen Gesellschaft.

[4]) Mit Recht weist Eduard Meyer, Gesch. d. Altertums II 366 auch auf die Schilderung der Phäakenstadt hin, die nur ein Gegenbild der realen Verhältnisse z. B. Milets sein könne!

in „goldenen Fesseln". Letzteres besonders bezeichnend! Die vornehmen Herren wollen nicht bloß die „Anständigen" sein, sondern auch die „Zierlichen". Mitten in das Rokoko und in die Zeiten des ancien régime versetzen uns die Lockenfrisuren und die kunstreich geflochtenen Zöpfe, durch welche die Angehörigen der feinen Gesellschaft den weiten Abstand, der den reichen Mann vom Armen trennte, auch im Äußern recht sinnenfällig zum Ausdruck brachten. Eben deshalb steigert sich die Zierlichkeit bis zur Geziertheit, wird überhaupt der Geist der Etikette und der Konvention in dieser Gesellschaft immer mächtiger.[1]) Weil die gesellschaftlichen Abzeichen der Ausdruck der sozial begünstigten Position sind und weil der Reichtum ihre Hauptgrundlage ist, wird auf ihre Schaustellung der größte Wert gelegt.

Der äußerliche materielle Zug in dem Dasein der herrschenden Gesellschaftsschicht konnte natürlich nur dazu beitragen, daß die wirtschaftlichen Bestrebungen in ihrem Sinnen und Trachten noch mehr in den Vordergrund traten. Dieser Art des Luxus und des Lebensgenusses ist ja, wie Aristoteles in seiner psychologischen Motivierung der Chrematistik treffend ausgeführt hat, gleich dieser selbst eine gewisse Richtung ins Endlose eigen.[2]) Jedenfalls ermöglichte die neue Geldwirtschaft die Steigerung des Luxus bis zu einem Maße der Verschwendung, wie sie — zumal was die vermögenzerrüttende Wirkung betrifft — unter den alten naturalwirtschaftlichen Formen des Daseins in dieser Weise nicht möglich war.[3])

---

[1]) Vgl. Sittl, Die Patrizierzeit der griechischen Kunst, 1891.

[2]) Pol. I 13, 19. 1258a.

[3]) Bei Theognis wird geradezu der Gedanke ausgesprochen, daß der Überfluß schon mehr Menschen zugrunde gerichtet habe als der Hunger. v. 605 f. Und wir können aus seinen Äußerungen in der Tat auf einen weitverbreiteten und verderblichen Luxus schließen. Er selbst fordert einmal zu Wohlleben und Verschwendung geradezu auf. 1007 ff. Und wenn er ein anderes Mal wieder davor warnt, so sieht man doch aus der Art der Begründung deutlich, daß der Dichter in seinem Innersten gerade dahin neigt, wovon er abrät. 903 ff.

Kein Wunder, daß die innerlich durchaus verwandte Tendenz der kapitalistischen Wirtschaft: die Unbegrenztheit ihres Strebens immer allgemeiner zum Durchbruch kam. Auch der Aristokrat, der für den Markt produzierte und seine Schiffe auf den Meeren schwimmen hatte, unterlag dem Gesetz des größtmöglichen Gewinnes, welches das Lebensprinzip der neuen Gesellschaft geworden war. Und oft genug mag auch bei ihm dieser neue Erwerbstrieb zur Habsucht entartet sein. Auch er wurde ergriffen von jenem Durst nach Reichtum, der überall mit der merkantilen Spekulation sich einstellt. Das Wort, daß man niemals sein Herz am Reichtum übersättigen kann, stammt von einem Edelmanne dieser Zeit!"[1])

Allerdings ist der Tadel gesprächiger als das Lob; und man muß sich gerade hier vor falschen Verallgemeinerungen hüten. Aber es gibt doch zu denken, daß in der Literatur, in welcher die Zeitstimmung am unmittelbarsten und lebhaftesten zum Ausdruck kommt, in der Lyrik, das nimmer ruhende Hasten und Jagen nach Gewinn und Genuß recht eigentlich als die Krankheit der Zeit erscheint.

Aber auch die vom Adel, die ihre Seele noch nicht der neuen Zeit verschrieben hatten, konnten sich dem spekulativen Zuge derselben unmöglich ganz entziehen. Wenn der aristokratische Grundbesitz auch unter den neuen durch die Geldwirtschaft geschaffenen Verhältnissen seine soziale Position behaupten wollte, so brauchte er Geld und immer wieder Geld. Denn je mehr die Geldwirtschaft durchdrang, um so mehr wurde für jeden einzelnen die Macht des Geldes fühlbar als der Ware, die für alle unentbehrlich und für die alles käuflich war, besonders die zahlreichen neuen Befriedigungsmittel einer gesteigerten Lebenshaltung, die man in der eigenen Wirtschaft nicht produzieren und doch auch nicht mehr ent-

[1]) Theognis 1157 f.:

*Πλοῦτος καὶ σοφίη θνητοῖς ἀμαχώτατον αἰεί·*
*Οὔτε γὰρ ἂν πλούτου θυμὸν ὑπερκορέσαις.*

behren konnte.[1]) Die Verhältnisse selbst drängten den Landwirt dazu, aus seinem Grundbesitz eine möglichst ergiebige Geldquelle zu machen.

All dies muß man sich vergegenwärtigen, wenn man den Landhunger verstehen will, der sich in dieser Zeit der Grundaristokratie bemächtigte. Sollte das Geldeinkommen sich mehren, so mußte die Bodenrente steigen, der Umfang des Gutsbetriebes oder des Gutsbesitzes eine möglichste Ausdehnung erfahren. Auf den „fetten Acker" weist ein Dichter des 6. Jahrhunderts den hin, dessen Herz nach Reichtum verlangt; denn der Acker „ist das Horn der Amalthea".[2]) Mehr Land und größerer Ertrag wird das Losungswort der Herren und jede Gelegenheit benützt, es zu verwirklichen.

Solche Gelegenheit mochten schon die alten Klientel-, Pacht- oder Hörigkeitsverhältnisse darbieten, die einen Teil der ländlichen Bevölkerung seit alter Zeit in Abhängigkeit vom Adel erhielten, Verhältnisse, die es demselben gewiß vielfach ermöglichten, Bauernland zum Rittergut zu schlagen oder den Anteil des Grundherrn am Bodenertrag auf Kosten seiner abhängigen Leute zu steigern. Der kapitalistische Individualismus beraubte diese Verhältnisse ihres patriarchalischen Charakters und machte sie zu einem Mittel der Ausbeutung des Nebenmenschen. Die Bedingungen, unter denen die Hintersassen oder auch die Pächter des Gutsherrn wirtschafteten, wurden möglichst zugunsten des letzteren verändert; und wenn sie den gesteigerten Verpflichtungen nicht nachkommen konnten,[3]) so

[1]) Welche Bedeutung das Geld bereits gewonnen, zeigt die Definition des Reichtums bei Theognis v. 1185 ff.

Ἴσόν τοι πλουτοῦσιν, ὅσοις πολὺς ἄργυρός ἐστι.
καὶ χρυσὸς καὶ γῆς πυροφόρου πεδία
ἵπποι θ' ἡμίονοί τε κτλ.

[2]) χρηίζων πλούτου μελέτην ἔχε πίονος ἀροῦ·
ἀρὸν γάρ τε λέγουσιν Ἀμαλθείης κέρας εἶναι.

Phokylides fr. 7.

[3]) Welch namenloses Elend der Teilbau durch Vorschußwirtschaft oder Ausbeutung der Notlage von seiten der Herren für den armen Pächter zur

machte er immer rücksichtsloser von den Zwangsbefugnissen Gebrauch, die ihm ein hartes Schuldrecht gegenüber dem Säumigen einräumte. Sie wurden mit Weib und Kind seine leibeigenen Knechte, die er wie seine Sklaven als unbedingt abhängige, auf das Existenzminimum gestellte Arbeiter seinem Gutsbetrieb dienstbar machte oder durch Verkauf über die Grenze unmittelbar zur Mehrung seines Geldeinkommens verwendete.

Ein anderer Weg, das gewünschte Ziel zu erreichen, war das Auskaufen von Bauernhöfen, ein Bestreben, das durch die Zeitumstände in hohem Grade begünstigt ward. Gerade damals war ja die Widerstandsfähigkeit des mittleren und kleinen Bauernstandes gegen die Aufsaugungsgelüste des großen Besitzes vielfach geschwächt. In solchen Epochen großer ökonomischer Umwälzungen kommen die wirtschaftlich Schwachen gegenüber den Stärkeren immer in Nachteil. Der Bauer besaß nicht die Elastizität, um sich den veränderten Verhältnissen so rasch anzupassen. Die bald auch auf den Kleinverkehr ausgedehnte Geldwirtschaft stellte den Bauer in steigendem Maße in die allgemeine Verkehrswirtschaft und damit in Verhältnisse hinein, denen er mit seiner geschäftlichen Unkenntnis, mit seiner geringen Kapitalkraft und Kreditfähigkeit ungleich weniger gewachsen war, als der geschäftskundige, kapitalkräftige und in dem korporativen Zusammenhalt seiner Klasse zugleich einen mächtigen Rückhalt besitzende Gutsherr. Unter diesen neuen Verhältnissen und gegenüber einem solchen Wettbewerb mochte es dem Bauern oft

Folge haben kann, zeigt der Bericht eines Augenzeugen über die Verhältnisse des heutigen Siziliens. Er schildert die Abmessung des Getreides in einer Scheune. „Als die Messung beendigt war, blieb dem Bauern nur ein Häufchen Getreide, alles übrige gehörte dem Padrone. Der Bauer stützte die Hand und das Kinn auf den Stiel einer Schaufel und betrachtete starr bald diesen seinen einzigen Haufen, bald seine Frau und Kinder. Und da er nun wohl daran dachte, daß ihm nach einem Jahr voll Mühen und Schweiß nichts übrig bleibe, um seine Familie zu erhalten, als dieses Häufchen Getreide, erstarrte er förmlich und eine Träne stahl sich aus seinem Auge. Es ist bekannt, daß nach der Teilung manchem Bauern nicht nur gar kein Getreide zufällt, sondern daß sie auch noch schuldig waren."

sehr schwer werden, sich auf seiner Hufe gegenüber dem Vergrößerungsbedürfnis adeliger Gutsnachbarn zu behaupten. Schon die Schwierigkeit, das Geld aufzubringen, dessen auch er jetzt in steigendem Maße bedurfte, brachte ihn häufig in eine Notlage. Sie wird eine der wesentlichsten Ursachen der allgemeinen und großen Verschuldung gewesen sein, die uns in Landschaften wie Attika und Megara als einer der schwersten wirtschaftlichen und sozialen Schäden der Zeit entgegentritt, wenn auch hier und anderwärts noch eine Reihe anderer Momente mitgewirkt hat, wie Kriegsnot wirtschaftliche Krisen, allzu großes Wachstum der Bevölkerung u. dgl. m.

War aber einmal in Form von Forderungsrechten in das freie bäuerliche Eigentum Bresche gelegt, war einmal der Hypothekenstein auf Bauernland errichtet, zum Zeichen der Verpfändung,[1]) so ging der Prozeß der Enteignung des Bauern unaufhaltsam weiter. Die an sich enorme Höhe des Zinsfußes in dieser Zeit und die wucherische Ausbeutung der Not sorgten dafür, daß die Verschuldung nur zu oft mit der völligen Insolvenz endigte. Dann durfte sich derjenige, den der Gläubiger als kümmerlichen Teilpächter auf der Scholle seiner Väter sitzen ließ, noch glücklich preisen im Vergleich mit dem, dessen Land eingezogen und zum Rittergut geschlagen wurde, der zum proletarischen Gutsarbeiter oder gar zum unfreien Knecht, zu einem Mittelding zwischen Arbeitstier und Mensch herabgedrückt ward.

So machte die kapitalistische Ausgestaltung der Agrarwirtschaft immer größere Fortschritte. Immer fühlbarer trat die Tendenz hervor, die agrarische Gesellschaft in zwei sozial gesonderte Klassen zu spalten, von denen die eine die Produktionsmittel, Grund und Boden, Rohstoffe und Werkzeuge besaß, die andere nichts oder fast nichts als ihre Arbeitskraft und häufig nicht einmal über diese frei verfügen konnte. Denn ein Teil der Freien hatte sogar das Recht

[1]) der „Knechtschaft", wie Solon sich ausdrückt fr. 36, 4. Aristoteles *Ἀθπ.* XII 4. Er spricht von den *ὅροι πολλαχῆ πεπηγότες*. Ein Beweis für die Ausdehnung der Verschuldung!

auf eigene Arbeit und eigenen Erwerb eingebüßt. Die Schuldknechtschaft gab dem zum Herrn des Schuldners gewordenen Gläubiger ein Eigentumsrecht an Arbeit und Erwerb des Knechtes. Er konnte über dessen Person verfügen, soweit es die Ausübung dieses Rechtes erforderte, das so zu einem Eigentum an der Persönlichkeit selbst ward. Hier traf das Wort in seiner ganzen Furchtbarkeit zu: „Indem man den Boden der spekulativen Ausbeutung und Verpfändung überlieferte, überlieferte und verpfändete man seine Bewohner."[1])

„In Knechtschaft lag das Land, — sagt Solon von dem Attika seiner Zeit —
So manchen hat ... Willkür oder hartes Recht
In fremden Knechtesdienst geschickt. So mancher unmutvoll
Entfloh dem Schuldzwang, irrte fern von Land zu Land
Der eignen Sprache Laut vergessend, heimatlos.[2])

Dazu kam, daß in diesem ökonomischen Kampf des Edelmannes gegen den Bauern nicht bloß das wirtschaftliche Übergewicht auf seiten des ersteren war, sondern auch alle die Vorteile, welche der Besitz der Macht gewährte. Aus den Reihen der regierenden Herrn gingen ja die Richter und die Organe der Verwaltung hervor, die das Recht sprachen und die Bußen und Strafen verhängten. Aristokraten waren die Priester, die allein zu künden verstanden, was dem Willen der Götter genehm sei, Aristokraten die „Ausleger der göttlichen und menschlichen Rechte".[3]) Furchtbare Waffen in der Hand einer Klasse, die entschlossen war, diese Machtstellung rücksichtslos in ihrem Interesse auszunützen! Und es ist ja nicht bloß durch die Klagen der Unterdrückten, sondern auch durch die eigenen Standesgenossen hinreichend bezeugt, daß mit der kapitalistischen und plutokratischen Entwicklung der Aristokratie vielfach die Entartung zur ausbeuterischen Klassenherrschaft Hand in Hand ging. Reichtum und ein Übermaß politischer Macht in einer Gesellschaftsklasse vereinigt müssen eben

[1]) Freese, Jbb. f. Nationalök. u. St. 61, 666.
[2]) Siehe Aristoteles Ἀθ. 11.
[3]) Plutarch Theseus 25.

naturgemäß, wie schon Aristoteles bemerkt hat, diese Klasse mit Übermut und Habgier erfüllen.[1])

Einen ergreifenden Ausdruck hat die Erbitterung über diesen gesellschaftlichen Despotismus in den Worten der Fabel gefunden, die der bäuerliche Sänger aus dem armen Dorfe am Helikon an die Herrschenden richtet, „die klug sich's deuten mögen".

„So zur Nachtigall, der melodischen, sagte der Habicht,
Da er gar hoch in den Wolken sie trug mit den packenden Krallen,
Diese jedoch wehklagte, zerfleischt von den Krallen, den krummen,
Jämmerlich, — jener nun sprach zu ihr, bewußt sich der Stärke:
Törin, wozu das Geschrei? Ein Stärkerer hält dich gefangen.
Und so schön du auch singst, wie ich dich führe, so gehst du.
Je nach Belieben erwähl' ich zum Schmauß dich oder entlaß dich."[2])

Vor den Herren fühlt sich der Schwache rechtlos, weil er machtlos ist. Er hat die Empfindung, daß man ihm gegenüber jenes brutale Recht des Stärkeren walten läßt, das die unvernünftige Natur beherrscht, wo „Fische und Tiere des Waldes und schnell befiederte Vögel einander verzehren unkundig des Rechtes,"[3]) das in einer höheren sittlichen Welt herrscht. Ein Gefühl, aus dem heraus ein unbekannter Dichter an jene Tierfabel die pessimistische Moral geknüpft hat:

„Tor ist, wer sich erkühnt, mit den Stärkeren je sich zu messen,
Nie kann Sieg er gewinnen und trägt zur Schande noch Unglück."[4])

Die hehre Göttin des Rechtes „Dike durchwandelt klagend die Stadt und die Sitze der Menschen, verdrängt durch die Käuflichkeit der Herrschenden, der Geschenke verzehrenden, die frevlen Sinnes beugen das Recht, mit schiefem Spruche entscheidend, Unheil

[1]) Pol. VIII 6, 4. 1307a: *οἱ δ' ἐν ταῖς εὐπορίαις, ἂν ἡ πολιτεία διδῷ τὴν ὑπεροχήν, ὑβρίζειν ζητοῦσι καὶ πλεονεκτεῖν.*

[2]) Hesiod, W. u. T. 202 ff. Die älteste europäische Fabel, die uns bekannt ist!

[3]) Hesiod ebd. 247 ff. Vgl. auch das altdeutsche Sprichwort (Simrock S. 356):

„Wer mächtig ist, wird auch vermessen.
Große Fische die kleinen fressen."

[4]) Bei Hesiod a. a. O. 209 f.

schmiedend den anderen".[1]) — Auf sie ist gewiß auch mit gemünzt der Weheruf des Dichters über die „Göttern und Menschen verhaßten" faulen Drohnen, welche „die Arbeit fleißiger Bienen verzehren".[2]) Von den Männern des Volkes aber heißt es:

„. . . Nimmer am Tage
Ruhn sie von Arbeitslast und Leid, ja selber die Nacht nie!"

Man darf diese Äußerungen eines durch trübe persönliche Erfahrungen verbitterten Mannes nicht ohne weiteres verallgemeinern. Wie verbreitet aber am Ende dieser Periode die Übelstände waren, die Hesiod in seiner Heimat beklagt, zeigt das vernichtende Urteil, welches ein so unbefangener Zeuge, wie Solon, über seine Standesgenossen gefällt hat. In seinem Mahnwort gegen die „Pleonexie der Reichen", wie es Aristoteles bezeichnet,[3]) nennt Solon ihre schnöde Habgier und ihren Übermut[4]) die Quelle aller sozialen Kämpfe seiner Zeit. Er spricht von der Überhebung und der Maßlosigkeit der Wünsche dieser Reichen, die — obwohl im Schoße des Glückes des Guten in Fülle genießend — den begehrlichen Sinn nicht zähmen wollen und durch Übersättigung willenlos der Sünde verfallen.[5]) „Die am meisten unter uns haben, — klagt er in dem schönen sozialen Gemälde, in dem er von dem Gewinnstreben der verschiedenen Berufe spricht, — sie mühen sich noch einmal so sehr. Wer könnte sie alle befriedigen?"[6]) Und in einem anderen Gedichte heißt es: „Durch ihren Unverstand arbeiten sie selbst am Verderben des Staates, von Habsucht verleitet." „Die Führer des Volkes sind von ungerechtem Sinn, sie werden bald ihrer schweren Frevel harte Strafe büßen müssen. Sie wissen ihren Durst nach

[1]) Ebd. v. 219 ff., 260 ff.

[2]) v. 300 ff.

[3]) *Ἀθπ.* V 3. *παραινῶν τοῖς πλουσίοις μὴ πλεονεκτεῖν.*

[4]) *τήν τε φιλαργυρίαν τήν τε ὑπερηφανίαν.* a. a. O.

[5]) *τίκτει γὰρ κόρος ὕβριν, ὅταν πολὺς ὄλβος ἕπηται*
*ἀνθρώποισιν, ὅσοις μὴ νοῦς ἄρτιος ᾖ.*
Aristoteles *Ἀθπ.* XII 2.

[6]) Fr. 13 v. 73 ff. *οἵ γὰρ νῦν ἡμέων πλεῖστον ἔχουσι βίον, διπλασίως σπεύδουσι· τίς ἂν κορέσειεν ἅπαντας;*

Geld und Gut nicht im Zaum zu halten,[1]) es genügt ihnen nicht, sich in Ruhe ihres wohlhäbigen Besitzes zu freuen. Durch Unrecht und Gewalttat mehren sie ihren Reichtum, ohne Scheu vor dem Gute der Tempel und des Staates stehlen und rauben sie, der eine hier, der andere dort. Sie achten nicht die heiligen Satzungen der Dike, welche schweigend gewahrt, was geschehen ist und noch geschieht. Aber sie wird mit der Zeit kommen, Vergeltung zu üben. Unheilbare Wunden sind der Stadt schon geschlagen, mit raschen Schritten geht sie schnöder Sklaverei entgegen, oder die Empörung bricht aus und der schlafende Bürgerkrieg wird aufgeweckt, der die fröhliche Jugend vieler dahinrafft." — „Solches Unheil breitet sich im Volke vor, von den Armen sind viele verkauft mit schmählichen Fesseln gebunden in fremdes Land geschafft, und sie müssen — der Gewalt gehorchend — der Knechtschaft kummervolles Elend tragen." Nicht bloß das harte Recht, sondern die Willkür ist es, die so manchen der Heimat beraubt und in fremden Knechtesdienst geschickt hat. Und auf den in der Heimat Geknechteten lastet nicht der Schimpf der Unfreiheit allein, sie müssen auch noch zittern vor dem harten Sinn der Herren![2])

Hat doch einer von diesen, der nicht zu den Schlechtesten gehörte, der Herrenmoral in einer Weise Ausdruck verliehen, welche die scheue Furcht der Unterdrückten nur zu begreiflich erscheinen läßt. Allerdings ist der „Ritterspiegel adeliger Sitte," wie man die Dichtungen des Theognis von Megara genannt hat, aus einer Stimmung heraus geschrieben, die durch den bereits heftig entbrannten Klassenkampf maßlos verbittert war. Man wird daher

[1]) Fr. 4. *οὐ γὰρ ἐπίστανται κατέχειν κόρον.*

[2]) *ἤθη δεσποτῶν τρομευμένους.* Fr. 36, 12. Aristoteles *Ἀθπ.* XII 4. Solang man für den Selbstgebrauch produzierte, hatte die Ausbeutung wenigstens eine gewisse Grenze gehabt an dem Bedürfnis der zu Versorgenden. Seitdem aber mit der Zwangsarbeit auch die Produktion für den Markt sich verband, mußten sich gerade für den unfreien Arbeiter die Folgen des entfesselten Gewinnstrebens besonders fühlbar machen, dem er schutzlos preisgegeben war.

nicht ohne weiteres die herrschende Klasse als solche für die brutale Forderung verantwortlich machen, welche er an die Standesgenossen richtet: „Tritt das törichte Volk mit der Ferse nieder, schlage es mit scharfem Stachel und lege ihm das Joch fest auf den widerspenstigen Nacken.“[1] Allein entspricht nicht tatsächlich die Härte des Joches, das vordem der Adel von Megara der abhängigen Klasse auferlegt hatte, den „Gemeinen, den Memmen, den Schuften,“ — wie Theognis sie nennt, — nur zu sehr dem hier proklamierten Regierungsprinzip und der souveränen Verachtung, mit der dieser megarische Junker auf das „dumme“ Volk herabsieht?[2] Voll Schmerz gedenkt er der Zeit, wo die Gemeinen „Gesetz und Recht nicht kannten“, wo die Leute mit dem Ziegenfell um die Schultern, die jetzt so zu Ehren gekommen, „noch draußen vor dem Tore wie Hirsche weideten“.[3] Und jedenfalls war den Herrschenden ganz aus der Seele gesprochen der naive Wunsch des adeligen Sängers: „Es wäre gut, wenn alle Edlen Reichtum besäßen, dem gemeinen Manne ziemt es, sich in Armut zu mühen!“[4] Man hat mit Recht bemerkt, daß man diese Äußerungen und die ganz den gleichen Geist atmenden Parteigesänge eines anderen Standesgenossen, des Alkäos,[5] nicht lesen kann, ohne betroffen zu werden von dem Tone geradezu feudaler Hoffärtigkeit den unteren Klassen gegenüber, der durch alle diese politischen Kundgebungen hindurchgeht.

---

[1] v. 847 ff.

[2] Eine Terminologie, die allerdings schon der aristokratischen Sprechweise einer früheren Zeit, z. B. den homerischen Junkern, geläufig war, wie wir denn überhaupt schon im Epos abstoßenden Zügen der Erniedrigung der Masse und verächtlicher Behandlung von seiten der Herrn begegnen. (Siehe Aus Altertum und Gegenwart 2. Aufl. S. 70.) Vgl. z. B. Homer Od. 21, 85 mit Theognis v. 233 f. *κενεόφρων δῆμος* und v. 60, wo die Gemeinen bezeichnet werden als die *οὔτε κακῶν γνώμας εἰδότες οὔτ' ἀγαθῶν*.

[3] v. 53 ff.

[4] v. 525 f.:

*καὶ γάρ τοι πλοῦτόν μεν ἔχειν ἀγαθοῖσιν ἔοικεν*
*ἡ πενίη δὲ κακῷ σύμφορος ἀνδρὶ φέρειν.*

[5] Bergk PLGr. II⁴ 942.

Wie überaus bezeichnend ist doch der Vergleich des platten Landes und seiner bäuerlichen Bewohnerschaft mit einem Wildgehege, ein Vergleich, in welchem das Pathos der Vornehmheit und Distanz bei dem Junker von Megara so drastisch zum Ausdruck kommt![1]) Das ist in der Tat die letzte Konsequenz dieser Herrenmoral: Was zur Masse gehört, erscheint als ein nützliches Herdentier, dessen Daseinszweck im Grunde nur der ist, dem Interesse der bevorzugten Klasse dienstbar zu sein. Der Gedanke an die Verpflichtungen, welche die höhere Stellung auferlegt, der Gedanke an die gesellschaftlichen Leistungen, auf denen allein die sittliche Berechtigung der Herrschaft beruhte, erscheint mehr und mehr zurückgedrängt durch eine Lebensansicht, für welche der Besitz der Macht lediglich ein Mittel zur Befriedigung des Klassenegoismus war.

## 2.

### Das Erwachen der Masse und die Revolutionierung der Gesellschaft.

Es ist ein klaffender Widerspruch, der so im Leben der Gesellschaft sich auftat. An Stelle des patriarchalischen Schutz- und Vertrauensverhältnisses, das nach den guten Traditionen der Aristokratie Edelmann und Volk verbinden sollte, war überall da, wo die geschilderten Tendenzen wirksam geworden, ein wesentlich anderes getreten. Der Niedere sah sich jetzt von dem Höheren, der ihm „Burg und Turm" sein sollte,[2]) nach den Erwägungen eines rein wirtschaftlichen Kalkuls behandelt, für den der Grundsatz des noblesse oblige, die höheren sittlichen Rücksichten ganz in den Hintergrund getreten waren. Von derselben Macht, die zu seinem Schutze berufen war, mußte er jetzt seine ökonomische und soziale Existenz bedroht, ja vielfach geradezu vernichtet sehen. Sogar die

[1]) Der Vergleich entspricht auch ganz dem, was Theognis (v. 1255) als Lebensideal proklamiert.

Ὅστις μὴ παῖδάς τε φιλεῖ καί μώνυχας ἵππους
καὶ κύνας, οὔποτέ οἱ θυμὸς ἐν εὐφροσύνῃ.

[2]) Ἀκρόπολις καὶ πύργος, wie Theognis v. 234 sich ausdrückt.

Staatsgewalt, bei der jeder sein Recht zu suchen hatte, sah er in den Dienst eines Klasseninteresses gezwungen, das sich immer augenscheinlicher als ein ihm feindliches erwies.

Es hätte nicht das heiße Blut des Südens in den Adern dieses Volkes rollen müssen, wenn sich nicht der Gemüter der Gedrückten und Ausgebeuteten eine tiefe Verbitterung bemächtigt hätte, mit der sich bei einem geistig so regsamen Volke naturgemäß sehr bald die Reflexion verband, ob denn eine Rechtsordnung, die für so viele das Versinken in hoffnungsloses Elend bedeutete, eine innere Daseinsberechtigung habe. Aus dem Gefühl, das Opfer eines sozialen Unrechtes zu sein, erwächst die Kritik und aus der Kritik die Negation des Bestehenden.

Das erste Symptom dieses Erwachens der Masse ist für uns die Dichtung Hesiods. Die scharfe und freimütige Kritik, die er an der Klassenherrschaft des Adels übt, ist überaus bedeutungsvoll, obgleich er der aristokratischen Gesellschaftsordnung als solcher noch nicht entgegentritt. Die herrschenden Gewalten und die Rechtsordnung, auf der ihre Macht ruhte, wurzelten in der ganzen Vorstellung, die er von den Dingen hatte, viel zu fest, als daß ihm der Gedanke an eine soziale Umwälzung gekommen wäre. Auch sind das Entscheidende für ihn überhaupt nicht äußere Momente, sondern sittlich-religiöse Gesichtspunkte. Nicht die Institutionen, sondern die Gesinnungen der Menschen sind ihm die Quelle alles sozialen Glückes, wie Unglücks. Sein Lied von der Arbeit erinnert in dieser Hinsicht lebhaft an jene soziale Reformliteratur eines christlichen und ethischen Idealismus, die in der Geschichte des modernen Sozialismus eine so bedeutsame Etappe bildet.[1]) Noch erkennt man auf diesem Standpunkt die Grundlagen der bestehenden Ordnung an. Man möchte aber die Menschen in ihrem Denken und Fühlen geändert sehen. Gesinnungswechsel ist die Losung, deren Verwirklichung allein die Schäden der Zeit heilen kann.

[1]) Vgl. Sombart, Sozialismus und soziale Bewegung im 19. Jahrhundert (1896) S. 15 f.

Ebenso erwartet Hesiod von dem, was wir modern als den neuen sozialen Geist bezeichnen könnten, wahre Wunder sozialer Wiedergeburt. In der Seele des gottbegeisterten Sängers lebt jene kindliche Glaubenszuversicht, wie wir sie bei dem Psalmisten und den Propheten, sowie im christlichen Sozialismus wiederfinden, der Glaube, daß es nur einer sittlich-religiösen Erneuerung der Gesellschaft bedürfe, um die Welt von allem sozialen und ökonomischen Übel zu befreien.

Wo man jedem — Einheimischem, wie Fremdem — sein Recht gönnt (suum cuique!) und nie vom Pfade der Gerechtigkeit weicht, da — meint Hesiod — muß die Stadt gedeihen, und es blühen darin die Bewohner. Ewiger Friede waltet im Lande. Sie treiben nur Werke des Frohsinns und niemals naht ihnen der Hunger.[1]) Denn reichliche Frucht trägt ihnen die Erde und das wollige Schaf erliegt fast unter der Schwere der Bürde. Weiber gebären daselbst nur Kinder, die den Vätern gleichen. Kurz alle erfreuen sich ständigen Glückes. Nie brauchen sie zu Schiffe zu steigen: ihnen genügt die Frucht der Nahrung spendenden Erde. — So würde aus Tugend und Gerechtigkeit ein irdisches Paradies erblühen, fast jenem seligen Wunschland vergleichbar, das dereinst ja Wirklichkeit gewesen.

Ist aber die sittliche Erneuerung der Gesellschaft, ohne welche dem Dichter dieses Glück nicht erreichbar, ja überhaupt kein Fortschritt denkbar erscheint, jemals zu erhoffen? Die Erfahrungen der harten Wirklichkeit, die Hesiod umgab, und die Stimmungen, die sie in seiner eigenen Seele wachriefen, waren zu trübe, als daß er diese Frage hätte bejahen können; und so sieht er nirgends einen Weg der Rettung. Die Kehrseite seines ethischen Idealismus — darin unterscheidet er sich von dem oben erwähnten reformatorischen Utopismus der neueren Zeit — ist ein grenzenloser Pessimismus gegenüber dem Bestehenden. Er ist überzeugt, daß die Gesellschaft

[1]) 225 f.:

*Οὐδέ ποτ' ἰθυδίκῃσι μετ' ἀνδράσι λιμὸς ὀπηδεῖ*
*οὐδ' ἄτη, θαλίῃς δὲ μεμηλότα ἔργα νέμονται.*

durch das sinnlose Walten roher Kräfte zu einer unaufhaltsam fortschreitenden Verschlechterung aller Verhältnisse verurteilt sei. Das Ende werde die soziale Auflösung sein, der Kampf aller gegen alle!

„Nimmer eint mit dem Sohn sich der Vater, nicht jener mit diesem,
Nicht mit dem Wirte der Gast, der Genosse nicht mit dem Genossen.
Nicht wird der Bruder dem Bruder mehr lieb sein, wie es zuvor war."[1])

Faustrecht wird walten.[2]) Nichts wird gelten der Gerechte und der Wackere, alles der Unheilstifter und Frevler. Scham und Scheu werden zum Himmel entfliehen, zurück wird bleiben den Sterblichen die Not und der Jammer und nichts wird wehren dem Unheil, — bis Zeus das ganze Geschlecht vertilgt![3]) — Nur eine völlige Neuschöpfung; eine neue Menschheit könnte eine andere und bessere Ordnung der Dinge bringen.[4])

Es ist fin de siècle-Stimmung, die an und für sich ja sozialpolitisch unfruchtbar war. Und doch! welch eine revolutionierende Kraft lag in dieser hesiodischen Dichtung! Was in den Herzen Tausender gärte und nach Entäußerung rang, hier fanden sie es mit der hinreißenden Gewalt einer elementaren Leidenschaft zum Ausdruck gebracht. Wie aufreizend ist allein die Erzählung von dem Habicht und die rührende Klage der von den Krallen des Raubtiers zerfleischten Nachtigall! Welch ergreifendes Bild gibt sie von den Seelentragödien zahlloser Unbekannter, die keines Sängers Leyer besungen hat! Der Arme, der unter dem Drucke der Lasten zu erliegen drohte, der Geknechtete, der durch die Flucht vor dem Schuldzwang heimatlos Gewordene, was müssen sie empfunden haben, wenn etwa ein wandernder Rhapsode diese Töne anschlug! Das war in der Tat, wie der große Alexander und Kleomenes

[1]) v. 182.

[2]) χειροδίκαι: 185.

[3]) 179. Mit Unrecht bestreitet Kirchhoff (Hesiods Mahnlieder an Perses S. 51) den hesiodischen Ursprung der Verse 178—179. Vgl. dagegen E. Meyer, Gesch. d. Altertums II 417.

[4]) Diese Zukunftserwartung spricht sich aus in dem Wunsche des Dichters, entweder vor dem eisernen Geschlecht, d. h. vor seiner eigenen Zeit geboren zu sein oder später. v. 175.

von Sparta gesagt haben sollen, der Dichter für den Mann der Handarbeit, für Hirten, Bauern und Knechte! Und Hesiod selbst wendet sich ja mit seinem Lied an die Masse, ihr trägt er seine Sache vor, die Stimme des Volkes soll ihm in seinem Kampf ums Recht zu Hilfe kommen. So sind seine Verse gleichsam die poetischen Sturmvögel, mit denen sich das über die Herrschenden heraufziehende Ungewitter, das Herannahen der Revolution schon deutlich voraus verkündigt.[1])

Der Kampf, den hier ein einzelner aufnahm, mußte sich ja sehr bald mit innerer Notwendigkeit zum Klassenkampf entwickeln. In dem individuellen Unrecht, das der einzelne erfuhr, kam ja nur in besonders drastischer Weise das soziale Unrecht zum Ausdruck, unter dem die Gesamtheit der niederen Klasse litt. Das Bestreben der Herrschenden, die zum sozialen Unrecht gewordene Klassenherrschaft zu sichern und den Genuß ihrer Vorteile möglichst zu steigern, machte sich nicht bloß zuungunsten einzelner, sondern der ganzen niederen Klasse fühlbar. Je rücksichtsloser man auf Kosten des Besitzes, der Arbeit, ja sogar der Freiheit der niederen die Herrschaft der höheren Klasse um sich greifen sah, je einseitiger man den durch den allgemeinen wirtschaftlichen Aufschwung gesteigerten Ertrag der Arbeit des Niederen dem Höheren zufallen sah, um so deutlicher drängte sich die Erkenntnis auf, daß hier nicht bloß einzelne, sondern die Masse als solche in ihrer Entwicklung geschädigt und niedergehalten wurde, daß der Feind dieser Entwicklung nicht das einzelne Individuum der herrschenden Klasse, sondern die Klasse als solche sei.

Die Empfindungen, die der Druck der Klassenherrschaft in den Gemütern der einzelnen wachrief, verdichteten sich zu einem einheitlichen Massenbewußtsein. Auch die Masse erwachte zur Erkenntnis eines eigenen Klasseninteresses. Sie begann sich als eine selbständige

[1]) Auch Kirchhoff (S. 56) meint, in dieser Weise zu den Leuten auf der Gasse reden heiße nicht anderes, als die Rolle eines Thersites spielen. Ein Vergleich, der freilich, was die Persönlichkeit und ihre Motive betrifft, ein recht unglücklicher ist.

Gruppe ökonomisch und sozial gleich Interessierter zu fühlen. Und dies Gefühl wandte sich alsbald um so feindseliger gegen die herrschende Klasse, je mehr eben diese als die eigentliche Urheberin des Elends der Masse erschien, und je schmerzlicher der Kontrast zwischen diesem Elend und dem Glanz empfunden ward, den die vornehme Gesellschaft so geflissentlich zur Schau trug. Ganz besonders dieser Kontrast in der Lage, nicht bloß das Elend an sich, erzeugten in den Massen jenen Haß,[1]) der so unversöhnlich ist, weil er sich mit dem Gefühl des Neides verbindet. Wenn man die Intensität des modernen Klassenhasses darauf zurückgeführt hat, daß diejenigen, welche über einen solchen Glanz verfügen, nicht mehr die Fürsten, sondern jene sind, von welchen sich die Massen abhängig fühlen, in deren ökonomischer Gewalt sie sich unmittelbar sehen, in denen sie ihre sogen. Ausbeuter erblicken, — so gilt dies auch für die Entstehungsepoche der antiken Sozialdemokratie. Das ist kein „spezifisch moderner Kontrast",[2]) sondern so alt, wie die Geschichte des Sozialismus überhaupt.

War nun aber einmal die Masse zum gesellschaftlichen Bewußtsein erwacht, so drängte die weitere Entwicklung mächtig über den Standpunkt hinaus, den noch ein Hesiod gegenüber dem Bestehenden eingenommen. Der einzelne in seiner Isoliertheit und Schwäche mochte sich — zumal in einer Zeit, in der die herrschenden sozialen Mächte noch vollkommen ungebrochen dastanden, — einer dumpfen Ergebung in das für ihn persönlich ja vielleicht unabwendbare Verderben überlassen; bei der Masse mußte dagegen das Gefühl hoffnungslosen sozialen Elends bald einer anderen zukunftsfroheren Stimmung weichen, sowie man unter dem Einfluß des allgemeinen volkswirtschaftlichen Aufschwunges in eine Epoche aufsteigender Klassenbewegung eintrat.

[1]) Der Haß gegen die Reichen (*ἀπέχθεια ἡ πρὸς τοὺς πλουσίους*) war nach Aristoteles die Hauptursache davon, daß in dieser Zeit die Führer und Vertrauensmänner des Volkes so oft zu einer monarchischen Gewalt gelangten. Politik VIII 4, 5. 1305 a.

[2]) Wie Sombart a. a. O. S. 8 annimmt

Die Volksschicht, auf welcher der Druck der Klassenherrschaft am schwersten lastete: die Landarbeiter und Kolonen des großen Grundbesitzes, das zum Teil nur noch mühselig auf der Scholle sich behauptende Kleinbauerntum, sie waren ja in dem Kampf, der nun seit dem 7. Jahrhundert in den fortgeschritteneren Teilen der hellenischen Welt[1]) gegen das Bestehende sich erhob, keineswegs auf sich allein angewiesen. Ihnen traten zur Seite die kompakten Massen der Lohnarbeiter, Handwerker und Gewerbetreibenden, welche die mächtig emporblühende Industrie, der Handel und die Reederei in stetig steigender Zahl in den Städten konzentrierte: ein kräftiges Werkzeug in dem Kampf gegen die plutokratisch-aristokratische Klassenherrschaft, die gewiß auch in dem Erwerbsleben dieser Gesellschaftsklassen vielfach als eine drückende empfunden ward. Die Partei der „Fäuste", die wir in dem Milet des 6. Jahrhunderts im Kampfe gegen die Partei der „Reichen" fanden,[2]) dürfte überwiegend in dieser städtischen Masse zu suchen sein. Noch wichtiger ist es, daß von Anfang an auch der besitzende Mittelstand und die in ihm vertretene Intelligenz an der Bewegung beteiligt erscheint. Auch der Mittelstand sah sich ja durch die herrschende Klasse teilweise wenigstens in seiner ökonomischen und sozialen Selbständigkeit gefährdet. Es gab gewiß zahlreiche größere Hofbesitzer, denen über kurz oder lang dasselbe Schicksal der Enteignung drohte, wie dem weniger widerstandsfähigen Kleinbauern. Und was die höchststehende in raschem wirtschaftlichem Aufsteigen begriffene Schicht des Mittelstandes, besonders in den Städten betrifft, so war gerade *sie* recht eigentlich die Führerin der Opposition gegen die herrschende Klasse, weil sie sich ihr sozial und wirtschaftlich immer näher gerückt sah und den Ausschluß von ihren Ehren und Rechten immer lebhafter als unerträgliches Unrecht empfand.

---

[1]) Es braucht kaum bemerkt zu werden, daß sich unsere Schilderung nur auf *diese* bezieht.

[2]) Siehe oben S. 165.

So ging eine große revolutionäre Bewegung durch die ganze außerhalb der privilegierten Klasse stehende Gesellschaft. Mit den politischen Forderungen der besitzenden und gebildeten Elemente des Demos vereinigt sich das Drängen der notleidenden Klassen nach einer Besserung ihrer ökonomischen und gesellschaftlichen Lage. Jene verstärkten sich im Kampf um die Rechtsgleichheit durch das Gewicht der großen Zahl, welches die Masse in die Wagschale warf, und anderseits kam die Masse eben dadurch erst recht zum Bewußtsein ihrer Kraft. Sie sah sich in ihren sozialökonomischen Forderungen gewaltig ermutigt, zumal die herrschende Klasse, die nun ihren Rückhalt im Mittelstand verloren hatte, der Bewegung meist isoliert gegenüberstand. Durch dies Zusammenwirken politischer Parteiwut und sozialen Hasses erhält der innere Zwist, der schon das 7. und noch mehr das 6. Jahrhundert erfüllt, völlig das Gepräge des Klassenkampfes. Er entfesselt alle die furchtbaren Leidenschaften und verbrecherischen Instinkte, die der Kampf um den Besitz, um die materielle Existenz nur immer in der Menschenbrust wachzurufen vermag.

Verbannungen, Gütereinziehungen, Hinrichtungen sind an der Tagesordnung. Blutigen Revolutionen folgt nicht selten eine grausame Reaktion, die ihrerseits wieder jede Hoffnung auf friedliche Verständigung unmöglich machen mußte. „Der Widersacher dunkles Blut zu trinken" ersehnt der Junker von Megara mit derselben zügellosen Leidenschaftlichkeit, mit der die Helden des homerischen Epos das Fleisch ihrer Feinde „roh zu verzehren" verlangen. Anderseits hat in Milet einmal das siegreiche Volk die Kinder der vertriebenen Plutokraten in die Scheunen geschleppt, um sie von wilden Stieren zertreten zu lassen; wofür dann später die Gegner dadurch Vergeltung übten, daß sie die Kinder der Demokraten — mit Pech bestrichen — den Feuertod sterben ließen! Die Gesellschaft wird in ihren Tiefen aufgewühlt. Alles, hoch und nieder, wird in Mitleidenschaft gezogen. „Jedem — klagt der Athener Solon — dringt das Unglück des Gemeinwesens in das Haus, die Türen des Hofes wollen es nicht länger zurückhalten,

es springt über die hohen Mauern hinweg und findet auch die, welche sich im Ehebett und im innersten Winkel verbergen. Das ist die unvermeidliche Krankheit für jede Stadt, daß sie in Knechtschaft gerät, so sie Bürgerzwist und Bürgerkrieg aufrührt, in dem die Blüte der Jugend dahinsinkt. Denn die Feinde (d. h. die inneren Feinde des Staatswesens und der Ordnung) zerstören sie gar bald in verderblicher Zusammenrottung." [1]) — „Mit eingezogenen Segeln — heißt es bei einem anderen, unbekannten Dichter [2]) — treiben wir aus dem Malischen Meer durch die dunkle Nacht. Über beide Borde schlagen die Wogen ins Schiff. Und doch wollen sie das Wasser nicht ausschöpfen! Schwer wird sich jemand retten, wie sie verfahren. Den einsichtigen Steuermann haben sie ausgesetzt. Das Geld rauben sie mit Gewalt, die Ordnung hat aufgehört, eine gerechte Verteilung findet nicht mehr statt.[3]) Die Packknechte gebieten, das Gesindel (*οἱ κακοί*) ist den Guten überlegen. So wird — fürchte ich — die Woge das Schiff verschlingen."

„Ich fürchte — ruft der adelige Sänger von Megara dem Freunde zu —, daß die Überhebung, welche einst die wilden Kentauren ins Verderben führte, auch unsere Stadt zugrunde richten wird. Der Übermut und die Taten, welche einst zu Magnesia geschehen, erfüllen auch unsere heilige Stadt. Hoffe nicht, daß die Stadt ruhig bleiben wird; schon ist sie schwanger und ich besorge, daß sie den frevlen Führer des Aufruhrs, den Rächer unseres schlimmen Übermutes gebären wird." [4]) — Und nach der Kata-

---

[1]) Solon fr. 4. Siehe die Erklärung der Stelle bei Wilamowitz, Aristoteles und Athen II 306.

[2]) In den Theognidea v. 671 ff.

[3]) *δασμὸς δ' οὐκέτ ἴσος γίνεται ἐς τὸ μέσον.* Die Tatsachen, welche diese Stelle im Auge hat, kennen wir nicht. Doch bemerkt E. Meyer a. a. O. S. 610 wohl mit Recht, daß dieselbe nicht auf eine Vermögensteilung durch die Revolutionäre, also nicht auf einen kommunistischen Akt bezogen werden kann, sondern nur auf eine Verteilung der gemeinen Einkünfte. „Die habgierigen Männer an der Spitze des Staates stecken die Einkünfte in die eigene Tasche, statt sie gleichmäßig an alle zu verteilen."

[4]) Theognis 542 f., 603 f., 47 f., 39 f.

strophe: „Die Stadt ist zwar noch die Stadt, aber das Volk ist ein anderes. Die, welche vordem Gesetz und Recht nicht kannten, welche — die Schultern mit dem Ziegenfell umhüllt — draußen vor den Toren wie Hirsche weideten, die sind nun die Edlen. Die Gemeinen haben Amt und Würden erlangt; das, was dem Adel gehört, ist an die Gemeinen gekommen.[1]) Die vorher Edle waren, sind nun Gemeine. Wer vermag solchen Anblick zu ertragen? Nun betrügen sie sich lustig untereinander und wissen weder was gut noch was schlecht ist.[2]) Unerträgliche Gesetze haben sie aufgerichtet. Die Scham ist untergegangen, Schamlosigkeit und Übermut haben gesiegt und das ganze Land eingenommen.[3]) Das gehört nun den Raben und dem Verderben. Aber keiner der seligen Götter hat uns dies verschuldet, sondern der Menschen Gewalt und schnöde Habgier und Übermut hat uns aus vielem Glück ins Unglück gebracht. In furchtbares Unheil sind wir geraten; raffte uns doch gleich das Geschick des Todes hinweg!“[4])

Man muß diese Stimmungsbilder kennen, um sich darüber klar zu werden, wie hier alles Bestehende in seinen Grundfesten erschüttert war, wie sich inmitten dieses gewaltsamen Zusammenbruches des Alten in leidenschaftlichen, rücksichtslos die letzten Konsequenzen ziehenden Köpfen ein wilder Radikalismus, die ausschweifendsten Hoffnungen nicht bloß politischer, sondern auch sozialer Neugestaltung erzeugen konnten. Welche Erschütterung und Verwirrung muß in dieser raschen Aufeinanderfolge von Revolutionen und Gegenrevolutionen das öffentliche Rechtsbewußtsein erlitten haben, zumal bei der rohen Masse, die sich immer mehr bewußt wurde, daß ihre Fäuste bei den meisten Umwälzungen den Ausschlag gaben! Wenn die bürgerlichen Parteien selbst um die Gunst des Pöbels buhlten, dessen Mitwirkung sie nicht entbehren konnten, wenn sie seinen Instinkten notgedrungen oft genug die

[1]) 233 f., 53 ff.
[2]) 409 ff.
[3]) 289 ff.
[4]) 833 ff., 819 ff.

Zügel schießen ließen, so mußten dadurch Ansprüche erweckt werden, die weit über die gemäßigt-bürgerlichen Reformideen hinausgingen. Auch ist es ja eine bekannte psychologische Tatsache, daß in Zeiten starker Erregung gerade die extremsten Richtungen eine Bedeutung zu gewinnen pflegen, die weit über ihre numerische Stärke hinausgeht.

Neben diesen besonderen Entstehungsursachen kommunistisch-sozialistischer Ideen kommt nun aber noch eine Reihe von allgemeinen Momenten in Betracht: die ganze geistige Atmosphäre der Zeit, deren Eigenart man sich vergegenwärtigen muß, wenn man die soziale Bewegung wirklich verstehen, d. h. in ihrer historischen Bedingtheit und ihrer kausalen Verknüpfung begreifen will.

Sollen wir die Zeit im allgemeinen charakterisieren, so werden wir als Hauptmerkmal eine außergewöhnliche Lebendigkeit und Beweglichkeit bezeichnen dürfen, wie sie in dieser Weise den älteren Epochen unbekannt war. Durch die Expansion des griechischen Volkes über die ganze Mittelmeerwelt, durch die Entfesselung des Verkehres, die Geldwirtschaft, die fortschreitende politische und soziale Emanzipation sind alle Schichten des Volkes in Fluß gekommen; es ist eine Bewegungsfreiheit der Individuen, eine Raschheit des Kontaktes zwischen den einzelnen Elementen der Gesellschaft möglich geworden, wie nie zuvor. Wir sind in ein Zeitalter der Massenbewegungen und Massenaktionen eingetreten. Was sich durch Gleichartigkeit des Berufes, der Arbeit, des Interesses nahesteht, organisiert sich in größeren geschlossenen Massen. Und diese durch gemeinsame Vorstellungen, Gefühle, Willensimpulse enge verbundenen sozialen Gruppen greifen mächtig in die Kämpfe der Zeit ein, sei es auf der Agora, sei es im Kampfe der Fäuste. Der organisierte Zusammenschluß wird zu einer Hauptwaffe im Kampfe der Parteien, zu einem Hauptwerkzeug der politischen und sozialen Emanzipation. Selbst das stabilste Element der Gesellschaft, der Bauer, bleibt in dieser Beziehung nicht hinter den beweglicheren städtischen Klassen zurück. Er tritt — z. B. in Attika — genossenschaftlich organisiert als eigene geschlossene Partei der der „Demiurgen" zur

Seite.[1]) Die ältesten — geschichtlich bekannten — Organisationen der Arbeit auf europäischem Boden!

Und mit dieser größeren Beweglichkeit des Lebens verbindet sich eine gesteigerte Lebendigkeit des Denkens und Empfindens. Der wirtschaftliche Wettbewerb, das Jagen nach Gewinn und Genuß, das wechselvolle Ringen um gesellschaftliche und politische Macht hat in das Dasein des einzelnen und ganzer Klassen einen Zug der Unruhe, des Hastens, der Unsicherheit hineingebracht, der sich in dem Gefühlsleben der Zeit sehr intensiv ausprägt. Die Fülle der inneren und äußeren Erlebnisse, die in solcher Zeit auf den einzelnen einstürmten, rang nach leidenschaftlicher Entäußerung. Was dem freier gewordenen Blick sich offenbart, will sofort sich mitteilen, auf andere wirken. Und dies Drängen und Treiben, diese tiefe Erregung des ganzen Empfindungslebens erzeugt alsbald völlig neue Formen des Ausdrucks. Wir befinden uns im Zeitalter der Lyrik. Große Staatsmänner und Gesetzgeber sprechen in gebundener Rede zu allem Volke; und neben ihnen, neben Tyrannen und Demagogen erheben Sänger und Dichter ihre Stimme und schleudern ihre geflügelten Verse in die leidenschaftlich bewegten Massen. Man kämpft mit dem Wort, mit der Leier wie mit dem Schwert.[2]) Und die Wirkung ist gewiß oft genug keine geringere gewesen, als die des Pamphlets und der Presse neuerer Zeiten. Wie bezeichnend sind z. B. die Äußerungen über die vernichtende Kraft der Satire eines Archilochos! In ihnen drückt sich, wie man sehr treffend bemerkt hat, nicht nur das erwachende aggressive Selbstgefühl eines subjektivistischen Zeitalters aus, sondern auch schon ein ganz modernes Bewußtsein von der Macht der Feder,[3]) — oder, wie damals die Anhänger des Alten sich ausdrückten, der „Untergang der Scham"![4])

[1]) Aristoteles Ἀθπ. XIII.

[2]) Nach der schönen Bemerkung von Dondorff, Adel und Bürgertum im alten Hellas (Hist. Ztschr. Bd. 31 S. 234 ff.).

[3]) Erdmannsdörffer, Das Zeitalter der Novelle (Preuß. Jbb. Bd. 25 S. 40).

[4]) Ἤδη νῦν αἰδὼς μὲν ἐν ἀνθρώποισιν ὄλωλεν,
αὐτὰρ ἀναιδείη γαῖαν ἐπιστρέφεται.

Theognis v. 647 f.

Eine übermächtige Strömung neuen subjektiven Empfindens und Denkens erfüllt die Zeit und durchbricht die alten, bis dahin herrschenden Ideenkreise. Neue Anschauungen und Begriffe, neue Interessen treten in den Vordergrund und geben dem äußeren und dem inneren Leben der Epoche ein wesentlich anderes Gepräge. Es ist das, was ich mit einem neuerdings gebrauchten,[1]) in die Geschichte des Sozialismus eingeführten Wort als den „Revolutionarismus" der Epoche bezeichnen möchte. Alles ist in Fluß geraten: Staat und Recht, Wirtschaft und Gesellschaft, Wissenschaft und Kunst, Sitte und Religion![2])

Der alte Staat sinkt in Trümmer, die ständischen Privilegien fallen und ein allgemein bürgerliches Recht tritt an die Stelle. Auch die „Gemeinen" oder die „Schlechten" können dies Bürgerrecht erwerben und zu „Guten" werden.[3]) Ebenso erfahren die übrigen Gebiete des Rechtes eine Umbildung, die kühn über das Herkommen, über das historische Recht hinwegschreitet, wenn die Rücksicht auf Zweckmäßigkeit, auf das Vernunftgemäße, auf die neuen Bedürfnisse der Zeit eine Änderung fordert. Und wie bezeichnend ist der Glaube der Epoche an das, was eine überlegene geistige Kraft in der Bewältigung großer reformatorischer Aufgaben zu leisten vermag! Häufig ist es ein einzelner, der als Vertrauensmann der Allgemeinheit mit absoluter Machtbefugnis nach eigenem besten Ermessen die neue Ordnung der Dinge festsetzt.

Dazu welche Revolutionierung der Sitten und Lebensanschauungen! Der neue demokratische Geist beginnt sich allmählich dagegen aufzulehnen, daß die vornehme Welt den Abstand, der sie vom Volke trennte, noch länger in der bisher üblichen Weise zum Ausdruck brachte. Es beginnt die Zeit rigoroser Luxusgesetzgebungen, einer einfacheren bürgerlichen Gestaltung des äußeren Lebens, die den verletzenden Prunk der alten Zeit mehr und mehr

[1]) von Sombart a. a. O. S. 11.

[2]) Vortrefflich versinnbildlicht diese Wandlung die Doppelbüste Homer-Archilochos!

[3]) Theognis 57.

verdrängt hat. Soweit die geschilderte Bewegung reicht,[1]) ist die Ehrfurcht vor den Idealen der alten Zeit im Schwinden begriffen. Die Gestalten der Dichtung, die zu den stolzesten Erinnerungen des herrschenden Standes gehörten, werden durch Umsetzung ins Burleske auf das Niveau der Masse herabgedrückt. Zu dem Pathos homerischen Heldengesanges tritt die Parodie in bezeichnenden Gegensatz. Selbst die Religion wird in den allgemeinen Gärungsprozeß hineingezogen. Das erwachte kritische Bewußtsein betätigt sich gegenüber den Göttern des Olymps ebenso, wie gegenüber den Herren dieser Erde. Man beginnt auch an das Tun der Götter und an ihr Verhältnis zu den Menschen einen sittlichen Maßstab anzulegen. Das leichtherzige Spiel mit dem Menschenschicksal, wie es die homerischen Götter treiben, ist der fortgeschrittenen ethischen und sozialen Anschauungsweise der Zeit ebenso unerträglich geworden, wie der Übermut der Aristokraten. Wie das irdische Recht den Charakter der Willkür abstreift, so sollen auch die Götter nicht mehr lediglich ihren Launen folgen. Auch von ihnen fordert man Gerechtigkeit. Ja am Ende der Epoche ist die Emanzipation des Gedankens auf einem Punkte angelangt, wo die mythisch begründeten Vorstellungen überhaupt nicht mehr genügten. Auf die alten Fragen nach Sinn und Bedeutung der Welt sucht man jetzt noch ganz andere Antworten, als es die gewesen, welche der religiöse Glaube erteilt hatte. Auch hier setzt sich der freie Gedanke gegen die Autorität der Tradition siegreich durch. Er sprengt die letzten Fesseln, die dem Flug nach den höchsten Zielen noch entgegenstanden. Unbekümmert um jede fremde Autorität sucht er ein Bild der Welt zu gestalten frei aus sich heraus, aus eigener Kraft! Die alte geistige Seßhaftigkeit, die Selbstverständlichkeit altgewohnter Anschauungen ist unwiederbringlich dahin.[2])

[1]) d. h. in den fortgeschrittensten See- und Handelsstaaten am Ägäischen Meere.

[2]) Vgl. die schöne Schilderung dieses Kulturprozesses bei E. Meyer, Gesch. des Altert. Bd. II. Dazu mein Buch: Sokrates und sein Volk, 1899, S. 9 ff.

Wo die wichtigsten Ideenkreise und Daseinsformen in dieser Weise im Fluß begriffen erschienen, war es nicht zu verwundern, daß sich zuletzt die Meinung einstellte, als gäbe es überhaupt nichts Festes mehr. Wenn sich so vieles als vergängliche Entwicklungsphase erwiesen, wie konnte man sich da bei irgendeiner Gestaltung der Dinge, die den Widerspruch herausforderte, als einer endgültigen beruhigen? „Wie konnte da die Geneigtheit dauern, vor einem vereinzelten Erzeugnis des unaufhörlichen Wandelprozesses als vor etwas Ewigem und Unantastbarem in den Staub zu sinken?“[1] Das „*Πάντα ῥεῖ*“ Heraklits zieht nur das Fazit der ganzen Epoche. Und wenn Lassalle von diesem, ihm in mancher Hinsicht so nahe verwandten Denker bemerkt, „er habe alle Ruhe und allen Stillstand aus der Welt verbannt, die ihm nur absolute Bewegung gewesen“. „Es war Sturm in dieser Natur,“[2] — so ist damit in gewissem Sinne die Zeit überhaupt gekennzeichnet, in welcher die geistige Eigenart Heraklits im letzten Grunde wurzelt. Jene Feuerseelen der heraklitischen Weltweisheit, in denen sich Lassalle selbst geschildert hat, sie sind recht eigentlich das Produkt der gewaltigen Gärungsepoche, welche die soziale, politische und geistige Physiognomie des Hellenentums von Grund aus umgewandelt hat.

So war die Zeit beschaffen, — ich möchte sagen, so mußte sie beschaffen sein, — in welcher der Sozialismus seinen Einzug in Europa hielt. Aus der Zeitatmosphäre erklärt es sich, wie jetzt einerseits jene zersetzende Kritik möglich wurde, welche selbst vor einer gründlichen Verneinung des Bestehenden nicht mehr zurückschreckte, und anderseits ein fanatischer Glaube an die Erreichbarkeit einer zukünftigen Ordnung sozialen Lebens, die sich eben auf einer von dem Bestehenden prinzipiell verschiedenen Grundlage aufbauen sollte. Wenn so vieles im Wandel der Zeit anders geworden, wenn sich — wie Solon einmal betont hat[3] — Dinge

[1] Gomperz, Griechische Denker I 65.
[2] Die Philosophie Herakleitos des Dunklen I 54, II 443.
[3] Siehe Aristoteles *Ἀθπ.* XII 5.

verwirklichten, an die man vorher kaum im Traum gedacht, warum nicht noch mehr? Warum nicht alles, was erwünscht und möglich erschien? „So wird die revolutionäre Gegenwart zum Nährboden für die soziale Utopie der Zukunft.“[1])

Und dieser Glaube an die Durchführbarkeit eines gesellschaftlichen Ideals erhielt zu alledem noch eine mächtige Förderung dadurch, daß gerade damals derjenige Machtfaktor, auf welchen es dabei in erster Linie ankam, daß der Staat eine neue erhöhte Bedeutung für das Gesamtleben des Volkes gewann. Aus dem Widerstreit gegen die ausbeutende Klassenherrschaft, aus der Anarchie des Klassenkampfes erwächst damals der Gedanke, durch die Zentralisierung der staatlichen Machtmittel in einer Hand die Lösung der Aufgaben zu ermöglichen, zu deren Übernahme sich der alte Staat unfähig erwiesen. Dieser Tendenz und der Sehnsucht nach einer wahren Staatsgewalt verdankt nicht nur die soziale Monarchie eines Pittakos und anderer Staatenordner ihren Ursprung, sondern vielfach auch die Tyrannis, die in dieser Zeit so überaus häufig das letzte Ergebnis des revolutionären Zersetzungsprozesses war und oft gerade an der Spitze der radikalsten Elemente des Volkes emporkam. Es ist die Epoche der großen Staatskünstler, in deren Hand der Staat als Kunstwerk, als bewußte, von der Reflexion und genauer Berechnung abhängige Schöpfung erschien, und deren absolute, allen widerstrebenden Interessen weit überlegene Gewalt eine völlig objektive, d. h. einzig und allein von der Rücksicht auf den Zweck geleitete Behandlung der Dinge ermöglichte. Und nun denke man sich diese einheitliche und bewußte Ausprägung des Staatsgedankens verstärkt durch die Tendenzen, die sich, wie wir sahen, schon aus der Natur der Polis selbst ergaben! Was muß nicht für diesen zentralisierten Stadtstaat auch auf dem Gebiete sozialer Hilfe und sozialer Reform durchführbar gewesen sein, auf dem ja der ideale Rechtstitel der diktatorischen Gewalt recht eigentlich beruhte!

[1]) Sombart a. a. O. S. 12 mit Bezug auf die Geschichte des modernen Sozialismus.

In der Tat, wenn man sich vergegenwärtigt, mit welch rücksichtsloser Energie die Staatsgewalt damals regulierend in das Güterleben eingegriffen hat, so muß man sagen: Der damalige Staat hat sich als eine eminent schöpferische Kraft auf dem Gebiete sozialer Neugestaltung erwiesen. Wenn irgendeinmal, so mußte in einer Zeit, in der solches möglich war, der Gedanke auftauchen, daß man eine Verfassung sowohl des Staates, wie der Gesellschaft machen, durch die systematische Regelung aller in Betracht kommenden Verhältnisse neu produzieren könne, der Glaube, daß der Staat alles vermag, was er will. Zu dem Gefühle des Elends, der Unterdrückung kam jetzt das hinzu, was die soziale Bewegung erst recht gefährlich macht: allgemeine Anschauungen, die den Mühseligen und Beladenen glänzende Traumbilder allgemeiner Besserung verlockend vor Augen stellten und ihre Seelen mit der Hoffnung erfüllten, daß es nur eines beherzten Zugreifens, eines kühnen Entschlusses bedürfe, um diese neue bessere Welt zur Wirklichkeit zu machen.

## 3.

### Agrarsozialismus und Agrarreform im 6. Jahrhundert.

Man darf auf Grund des allgemeinen Eindruckes, den wir von der ganzen Zeitatmosphäre gewonnen haben, mit Sicherheit annehmen, daß die geschilderte Stimmung in den Massen ungleich weiter verbreitet war, als unsere kümmerliche Überlieferung erkennen läßt. Denn was wissen wir im Grunde von der ganzen denkwürdigen Epoche? Und wer wollte nach den vereinzelten zufälligen Streiflichtern urteilen, welche kleine Strecken dürftig erhellen, während ringsum tiefes Dunkel herrscht?

Läßt uns doch die Überlieferung fast durchweg schon über die grundlegende Frage im unklaren, welche von den verschiedenartigen revolutionären Bewegungen, von denen die Zeit erfüllt war, im einzelnen Falle in Betracht kommen. Auch steht für sie begreiflicherweise diejenige Bewegung im Vordergrund, die im allgemeinen die siegende war: die rein bürgerliche, der Kampf der Bürger- und Bauernschaften um die Beseitigung der Privilegien des herrschenden

Standes und die Anerkennung der Gleichheit vor dem Gesetz. Weniger deutlich erkennbar ist dagegen die vom Kleinbürger- und Kleinbauerntum vertretene demokratische Unterströmung, welche die Freiheits- und Gleichheitsforderung wesentlich radikaler auffaßte, als die oberen — an der Bevorzugung des Besitzes festhaltenden — Schichten des Bürgertums, aber allgemeinere Erfolge erst in der nächsten Epoche errang. Und die geringsten Spuren vollends hat natürlich die noch radikalere Bewegung hinterlassen, welche der politischen Befreiung ohne weiteres die soziale folgen lassen wollte, aber mit diesem ihrem Utopismus noch weniger durchzubringen vermochte, als der politische Radikalismus.

Dazu kommt, daß in den Anfängen die proletarische Bewegung mehr von dunklen Instinkten geleitet wurde, ein klares Ziel, ein bestimmt formuliertes Programm für uns nur ganz ausnahmsweise noch erkennbar ist. Auch hier trifft die Bemerkung Carlyles zu, daß die ersten Regungen jener unglücklichen tief vergrabenen Masse wie die Bewegungen des Enceladus sind, der, wenn er über seine Schmerzen klagen will, Erdbeben hervorrufen muß. „Es sind Bewegungen vollständig instinktiver Art, die sich an dasjenige halten, was zunächst liegt und gegen das anstürmen, was ihnen handgreiflich im Wege zu stehen scheint. Es sind Taten, die ursprünglich zum großen Teile die Formen des Raubes und der Plünderung annehmen.“ [1]) Der unmittelbare Zweck ist, den Feind irgendwo in seinem Besitztum zu vernichten, wie es z. B. (um 640) die aufrührerischen Massen in Megara taten, die ihren „Haß gegen die Reichen“ dadurch sättigten, daß sie über die Herden der großen Grundbesitzer herfielen und sie abschlachteten.[2])

Dieses Ereignis, welches für uns die Geschichte der proletarischen Bewegung in der hellenischen Welt einleitet, ist geradezu typisch für die ersten Formen proletarischer Bewegungen überhaupt. Es ist ein Kampf gegen die äußerlich wahrnehmbaren Dinge, in

[1]) Nach der Bemerkung Sombarts (S. 33) über die Anfänge der modernen proletarischen Bewegung, die ganz ähnlich auch auf unsere Epoche zutrifft.

[2]) Aristoteles Politik VIII 4, 5. 1305a.

denen sich der Gegner gleichsam verkörpert: wie der industrielle Proletarier der neueren Zeit die Fabriken und Maschinen zertrümmerte, weil er bei ihrem Aufkommen sah, daß sie den Handarbeitern Konkurrenz machten, wie er sich gegen die Wohnungen der Unternehmer wandte, die als die Zwingburgen der neuen Gewalthaber erschienen,[1]) so richtete sich die Wut jener ländlichen Proletarier des alten Megara gegen die Schafzucht der reichen Grundbesitzer, die gewiß schon damals zur Proletarisierung des Bauernstandes, zum Legen von Bauernhöfen und zur Verwandlung des Ackers in Weideland ebenso beigetragen hat wie in den Tagen des Thomas Morus, der die Schafe reißende Bestien nennt, welche Menschen fressen und das Land verwüsten.[2])

Ähnliche Erscheinungen wie in Megara hat die soziale Revolution ohne Zweifel auch anderwärts gezeitigt, wo die Verhältnisse ähnlich lagen. In solchen Epochen hochgehender innerer Gärung erhalten ja die verbrecherischen Instinkte ohnehin freien Spielraum dadurch, daß hier die Hefe vom Volksboden emporkommt, und daß diese auf dem tiefsten Niveau stehenden Elemente, die irgendwo Anschluß suchen müssen, sich naturgemäß derjenigen Partei oder Gruppe angliedern, die zur bestehenden Ordnung im schroffsten Gegensatze steht. So sehen wir, wie in demselben Megara nicht sehr lange nach der erwähnten revolutionären Bewegung die kommunistische Begehrlichkeit der Masse die schlimmsten Orgien feiert. Die Armen drangen in die Häuser der Besitzenden ein,[3]) verlangten,

---

[1]) Sombart S. 34.

[2]) Welche Bedeutung die Schafzucht in Megara gewann (ebenso wie für Attika!), zeigt Theognis v. 183, der Tempel der Schafe spendenden Demeter (Pausanias I 44, 4) und die bedeutsame Entwicklung der Tuchmanufakturen Megaras, die gewiß weit älter sind, als der Bericht, den Xenophon Mem. II 7, 6 davon gibt. — Da die Gewebeindustrie, besonders die feinere, vor dem Zeitalter der Steinkohle und des Eisens überall einen Höhepunkt in der industriellen Entwicklung bezeichnet, so sieht man, wie die soziale Revolution zugleich das Ergebnis wirtschaftlich fortgeschrittener Verhältnisse ist.

[3]) Ähnlich wie es in den proletarischen Bewegungen in den deutschen Städten des ausgehenden Mittelalters die Parole der aufrührerischen Massen

daß man ihnen gute Mahlzeiten auftische, und wo man ihnen nicht willfahrte, brauchten sie mit der größten Frechheit Gewalt![1])

Hier tritt uns zum ersten Male in der griechischen Geschichte jenes Element sozialer Zersetzung entgegen, das wir als Pöbel bezeichnen, dessen charakteristische Eigenart in einer instinktiven Feindschaft gegen das Gebäude der Zivilisation besteht. Es ist die Masse, die dem ausgearteten, durch Zufall gesetz- und zügellos gewordenen Tierstaat, dem Bienen- oder Hornissenschwarme gleicht, wenn er ohne Königin mörderisch und selbstmörderisch über den nächsten schuldigen oder unschuldigen Gegenstand herfällt: die ewig blinde, in ihrer Aufregung blind wütende Masse, der „Sklave, wenn er die Kette bricht".

Und noch eine andere Beobachtung drängt sich auf: die Ironie der Geschichte ahndet hier an den Besitzenden gerade das, worin ihr sittliches Verschulden lag: die Überschätzung des irdischen Gutes, das Übermaß des Strebens nach Verbesserung des materiellen Daseins. Die Menge handelte ja im Grunde nur nach der Moral, die ein Dichter der Zeit in die bezeichnenden Worte gekleidet hat: „Erst suche dir Lebensunterhalt, die Tugend, wenn du bereits zu leben hast."[2]) Auch der Neid findet hier seine Befriedigung, für den ein materialistischer Luxus der denkbar beste Nährboden ist. Denn da diese Empfindung sich gutenteils nach dem Maße des

---

war: „se wolden dorch de huse ghan, nycht vele scholde dort bestan". Siehe Kaser, Politische und soziale Bewegungen im deutschen Bürgertum zu Beginn des 16. Jahrhunderts, 1899, S. 27.

[1]) Plutarch Moral. 295 c d: *Μεγαρεῖς . . ., πολλὴν κατὰ Πλάτωνα καὶ ἄκρατον αὐτοῖς ἐλευθερίαν τῶν δημαγωγῶν οἰνοχοούντων, διαφθαρέντες παντάπασι τά τ' ἄλλα τοῖς πλουσίοις ἀσελγῶς προσεφέροντο καὶ παριόντες εἰς τὰς οἰκίας αὐτῶν οἱ πένητες ἠξίουν ἑστιᾶσθαι καὶ δειπνεῖν πολυτελῶς· εἰ δὲ μὴ τυγχάνοιεν, πρὸς βίαν καὶ μεθ' ὕβρεως ἐχρῶντο πᾶσιν.* Wenn E. Meyer a. a. O. diese Vorgänge dahin versteht, als habe der Demos Zulassung zu den Gastmählern der Adeligen, d. h. zu den gemeinsamen Mahlzeiten der regierenden Bürger verlangt, so fehlt für eine solche Erklärung jeder Anhaltspunkt. Auch verkennt sie den im Text entwickelten Charakter der Bewegung.

[2]) Phokylides fr. 10: *Δίζησθαι βιοτήν, ἀρετὴν δ', ὅταν ᾖ βίος ἤδη.*

Verständnisses richtet, das man von dem Genusse anderer hat, so sind es eben die — von der ungebildeten Masse naturgemäß am besten verstandenen und gewürdigten — grobsinnlichen Genüsse, an denen Neid und Klassenhaß sich am heftigsten entzündet. Und in ihrer Aneignung, im Kommunismus des Genießens, wird denn auch vor allem der Triumph des Sieges gesucht.

Allerdings kommt in diesen Ausschreitungen einer revolutionären Masse auch noch ein anderes, innerlich berechtigteres Moment zum Ausdruck. Sie sind zugleich das Symptom einer psychologischen Veränderung in den unteren Volksschichten, ganz ähnlich derjenigen, welche die kapitalistischen Tendenzen der Zeit in den höheren hervorgebracht hatten. Während früher, unter der Herrschaft überwiegend naturalwirtschaftlicher Daseinsformen, der einzelne in seine Lebenshaltung sozusagen hineingeboren wurde, seine Bedürfnisse autoritativ feststanden, ergriff nun auch die Masse derselbe Zug, der die treibende Kraft der neuen Zeit geworden war: wie der Unternehmungsgeist der höheren Klassen die Weite der Welt zu umspannen begann, so erweiterten sich naturgemäß auch beim Volke die Grenzen wirtschaftlichen Strebens. Seine Bedürfnisse, bisher gewohnheitsmäßig beschränkt, beginnen sich zu steigern. Der Trieb nach einer Besserung der Lebenshaltung war auch hier erwacht und ließ sich nicht mehr zurückdämmen.

Ebenso ist es begreiflich, daß bei der rohen und verwilderten Masse, wenn sich auf dem Boden des Bestehenden eine Befriedigung ihrer Ansprüche nicht erreichen ließ, diese psychologische Wandlung kommunistische Gelüste erzeugte. Mit der Begier nach dem größtmöglichen Gewinn verband sich hier ganz naturgemäß der Trieb zum Teilen und Gleichmachen. Eine andere Frage ist es freilich, ob schon bei diesen ersten Ausbrüchen des sozialrevolutionären Geistes die unzweifelhaft vorhandenen kommunistischen Ansätze zur Entwicklung gekommen sind. Ob und inwieweit man hier schon dazu fortgeschritten ist, an Stelle der unmittelbar sichtbaren Dinge die dahinter liegenden Rechtsordnungen zu bekämpfen, auf denen die bestehende Güterverteilung beruhte, das erfahren wir nicht.

Um so bedeutsamer ist es, daß uns ein solches positives Programm gesellschaftlicher Umgestaltung fast gleichzeitig in der agrarrevolutionären Bewegung des benachbarten Attika begegnet. Hier traten damals unter den Arbeitern des Grund und Bodens, unter den überschuldeten Parzellenbesitzern und Pächtern, Teilbauern, Tagelöhnern, Knechten usw. Gedanken des Umsturzes zutage, die selbst einem so radikalen Sozialreformer wie Solon als überschwenglich und töricht, als Ausfluß räuberischer Gier erschienen.[1]) Diese Gedrückten und Beladenen der Gesellschaft wollten nicht bloß die Schlachten der Bourgeoisie und der kleinbürgerlichen Demokratie schlagen. Denn die Gleichheit und die Freiheit, die diese meinten, konnte ihre materielle Not nicht beseitigen. Auch sie haben bereits gewußt, was die Wähler von 1789 in den doléances de cahiers ihren Vertrauensmännern aussprachen: daß die Stimme der Freiheit dem Herzen eines Elenden, der vor Hunger stirbt, nichts verkündet. Sie wollten, daß mit den neuen Ideen staatsbürgerlicher Freiheit und Gleichheit auch auf dem Gebiete des Güterlebens Ernst gemacht werde, daß die formale Freiheit und die Gleichheit vor dem Gesetz gesteigert werde zur materiellen Gleichheit und sozialen Unabhängigkeit. Und so verlangten sie — wie Solon uns mitteilt — die gleiche Beteiligung aller am Grund und Boden des Vaterlandes.[2]) „Das Land der Masse" — diese Forderung tritt uns hier zum ersten Male als die Parole der Enterbten entgegen.

Ein Prinzip von ungeheurer Tragweite! Es bedeutete eine völlige Umwälzung des Verhältnisses zwischen Arbeit und Kapital — soweit dies Kapital mit dem Grund und Boden verbunden war — zugunsten der Arbeit! Wenn alle den gleichen Anteil an dem wichtigsten Produktionsmittel erhalten, wird der Anteil an dem Gesamtertrag der Volkswirtschaft, der auf die Arbeit fällt und der unter den bisherigen Verhältnissen immer kleiner zu werden drohte,

[1]) Siehe Aristoteles *Ἀθπ.* XII 3.

[2]) Siehe ebd.: . . . *πειρας χθονὸς πατρίδος κακοῖσιν ἐσθλοὺς ἰσομοιρίαν ἔχειν.*

mit einem Schlage gewaltig vermehrt. Hatte die bisherige Entwicklung vielfach zum Untergang der ökonomischen Selbständigkeit der landbauenden Klasse geführt, indem sie den Bauern von seinen Produktionsmitteln trennte und in einen besitzlosen Proletarier verwandelte, so sollten jetzt die Produktionsmittel, soweit sie zum Monopol von Großgrundbesitzern und Kapitalisten geworden waren, wieder in das Eigentum des arbeitenden Volkes zurückkehren. Die Arbeit sollte das Joch des Kapitalismus abschütteln und das Grundeigentum aufhören, als Mittel sozialer Übermacht und ökonomischer Ausbeutung zu dienen. Was der adelige Poet als eine Torheit verabscheut,[1]) davon will auch der revolutionäre Feldarbeiter nichts mehr wissen: er will nicht mehr auf fremdem Grund und Boden für andere sich mühen. Dem freien, auf eigener Scholle gesessenen Mann sollen die Früchte seiner Arbeit ungeschmälert zufallen.

Ja, man kann sagen: die persönliche Arbeit wird geradezu zum entscheidenden Faktor der Produktion und der Verteilung des Produktionsertrages gemacht. Denn da der Bodenanteil, der bei der Aufteilung an den einzelnen gefallen wäre, naturgemäß ein beschränkter war und das Maß einer bäuerlichen Wirtschaft nicht überschritt, so hätte sich der Forderung, die schon Hesiod an den Bruder richtet: „Arbeite, törichter Perses" (*ἐργάζεο, νήπιε Πέρση*) — niemand mehr entziehen können. Die Klassenunterschiede verschwinden. Auch der Edelmann muß ein Bauer werden und selbst zum Pfluge greifen.[2]) So wird — modern gesprochen — der Reichtum einzelner und die Wohlhabenheit weniger sich in das Genughaben aller verwandeln.

[1]) Vgl. Theognis 581 f.

*ἐχθαίρω δὲ γυναῖκα περίδρομον ἄνδρα τε μάργον,*
*ὅς τὴν ἀλλοτρίην βούλετ' ἄρουραν ἀροῦν.*

[2]) Sehr richtig haben daher den Sinn der Forderungen dieses agrarischen Sozialismus Kaibel und Kießling gekennzeichnet, wenn sie in ihrer Verdeutschung der *Ἀθπ.* die Erklärung Solons über seine erfolgreiche Bekämpfung dieser Forderungen mit den Worten wiedergeben: „Zu gleichen Teilen nicht darf der Edle, der Gemeine pflügen unser fettes Land."

Welch ein Umschwung seit der Zeit, wo die Aöden von dem Edelmanne sangen, daß er „gleich einem Gotte im Volke geehrt ward"![1]) Es sind Forderungen, die an die radikalsten Gedanken der Bauernkriege oder vielmehr der modernen agrarsozialistischen Bewegungen erinnern.[2]) Die Schlagwörter, wie sie z. B. in der Bewegung der Fasci unter den unglücklichen Teilbauern Siziliens hervorgetreten sind: „Wir wollen, daß, wie wir arbeiten, alle arbeiten, daß es keine Reichen und keine Armen geben soll, daß alle Brot für sich und ihre Kinder haben. Wir müssen alle gleich sein," das ist alles ganz ebenso bereits von den armen Teilpächtern und Landarbeitern des 6. vorchristlichen Jahrhunderts empfunden und ausgesprochen worden. Auch sie wollten, daß „alle in allem gleich" seien.[3]) Und wenn der sozialdemokratische Parteitag des Jahres 1894 den Satz aufstellte: „Die Agrarfrage als notwendiger Bestandteil der sozialen Frage wird endgültig nur dann gelöst werden, wenn der Grund und Boden mit den Arbeitsmitteln den Produzenten wiedergegeben ist, die heute als Lohnarbeiter oder Kleinbauern im Dienste des Kapitals das Land bestellen," so ist das nichts anderes, als was die — uns durch Solons Elegie aufbewahrte — sozialistische Formel ebenfalls in Aussicht stellt.[4])

[1]) *θεὸς ὣς τίετο δήμῳ*, wie die stereotype Formel bei Homer lautet.

[2]) Vgl. z. B. die Drohung der Gesandten des fränkischen Haufens in Nürnberg, daß im ganzen Lande kein Haus mehr bleiben solle, das besser sei als ein Bauernhaus u. dgl. m.

[3]) *παντάπασιν ὁμαλοὺς τοῖς βίοις καὶ ἴσους.* Plutarch Solon c. 16.

[4]) Busolt, Griech. Gesch. II² 255 verkennt die Tragweite der Bewegung, wenn er meint, das Verlangen der Landaufteilung habe wesentlich die Aufteilung der *ἐπίμορτος γῆ* der großen Grundherrn an die *ἑκτήμοροι* betroffen, welche dieselbe auf Teilbau bewirtschafteten. Das ist in der Forderung mitenthalten, erschöpft sie aber noch lange nicht. Das Richtige hat schon Aristoteles gesehen, *Ἀθπ.* XI 2: *ὁ μὲν γὰρ δῆμος ᾤετο πάντ' ἀνάδαστα ποιήσειν αὐτόν* (sc. *τὸν Σόλωνα*) und Plutarch Solon 13 *τὴν γῆν ἀναδάσασθαι καὶ ὅλως μεταστῆσαι τὴν πολιτείαν.* Vgl. auch die obige Äußerung in c. 16. — v. Wilamowitz, der (Aristoteles und Athen II 47) von der richtigen Auffassung ausgeht, meint, unter den Demokraten, die von Solon eine neue

Nun ist ja allerdings das ökonomische Endziel der ganzen Bewegung nicht eigentlich ein sozialistisches. Sie will ja nicht an die Stelle der kapitalistischen eine sozialistische Organisation, eine Gemeinwirtschaft setzen. Vielmehr sollen die großen Wirtschaftsformen, soweit sich solche bereits herausgebildet hatten, der kapitalistische Eigenbetrieb einerseits und die gleichfalls kapitalistische Wirtschaft mit den von einem Wirtschaftszentrum abhängigen Teilbauern anderseits eine Rückbildung in kleinbürgerlichem oder vielmehr kleinbäuerlichem Sinn erfahren. Die großen Güter sollen zu Bauernstellen zerschlagen und die Teilpächter unabhängige Eigentümer werden. Das Ziel ist also ein ähnliches, wie es einem Babeuf und St. Just[1]) vorschwebte: eine Wirtschaftsordnung, die zwar auf dem Prinzip der ökonomischen Gleichheit, aber nicht auf dem Gemeineigentum an den Produktionsmitteln, am Grund und Boden beruht, die insoferne also keine sozialistische, sondern eine kleinbürgerliche oder -bäuerliche und individualistische ist. Als das Ideal der ganzen Bewegung erscheint die wirtschaftliche Gleichheit auf dem Boden des Privateigentums.

Die ökonomische Situation der landbauenden Klasse war eben keineswegs eine solche, daß sich daraus mit Notwendigkeit eine sozialistische Zielsetzung, das — auf dem Großbetrieb beruhende — Gemeinschaftsideal, hätte ergeben müssen. Im Gegenteil! wenn man von der — durch die aufblühende Gewebeindustrie begünstigten — Schafzucht absieht, bestand in der agrarischen Entwicklung an und für sich durchaus keine stärkere Tendenz zum großen Betrieb, als zum kleinen. Der schon damals hochentwickelte gartenmäßige Anbau und die Spatenkultur, überhaupt die Vorherrschaft der „individuellen" Kulturen, bei denen der Ertrag nach Qualität und

Landverteilung forderten, habe das Bewußtsein geherrscht, daß der Privatbesitz an Grund und Boden durch Okkupation von ager publicus entstanden ist. Sie hätten also ein wahres Privateigentum am Boden von vornherein nicht anerkannt. — Die Überlieferung gibt für diese Ansicht keinen Anhaltspunkt.

[1]) Bei St. Just übrigens nicht einmal die „ganze" Gleichheit, sondern nur eine relative.

Menge wesentlich mit von der Güte der geleisteten Arbeit abhängt und daher die menschliche Arbeitskraft die Hauptrolle spielt, war dem Kleinbetrieb überaus günstig. Sind doch selbst die großen Besitzungen, soweit es sich um diese Kulturen handelte, offenbar sehr häufig in eine Reihe kleinerer Betriebseinheiten zerlegt geblieben und in der Form des Teilbaues von kleinen Wirten bestellt worden.[1]) Wenn aber die Vergesellschaftung der Produktion nicht notwendig zu einem höheren, d. h. leistungsfähigeren Wirtschaftssystem führte, vielmehr die kleinbetriebliche Form unter Umständen eine höhere Bedeutung hatte, leistungsfähiger war, als die großbetriebliche, wenn wir selbst heutzutage noch nicht mit Bestimmtheit sagen können, welches die Entwicklungstendenz im Agrarwesen ist, noch auch welche Betriebsform und ob überhaupt eine bestimmte in der agrarischen Produktion die überlegene ist,[2]) — was hätte da den ohnehin von Natur „antikollektivistischen" Bauern veranlassen sollen, von der seinen innersten Neigungen allein entsprechenden individualistischen Betriebsweise abzugehen?

Ist doch selbst die moderne sozialdemokratische Bewegung in dieser Hinsicht noch keineswegs einhellig über ihre Vorgänger im 6. Jahrhundert v. Chr. hinausgegangen![3]) Noch im Jahre 1893 begegnen wir im „Vorwärts" der Erklärung, daß die Vorteile des Großbetriebes in der Landwirtschaft problematisch seien, daß die Kooperation der Arbeiter das Arbeitsprodukt des einzelnen nicht erhöhe und daher der gemeinschaftliche Betrieb nicht im Wesen der Landwirtschaft begründet sei. Demgemäß erscheint es auch dem „Vorwärts" selbstverständlich, daß der Landarbeiter keinen Drang nach sozialistischer Produktionsweise verspürt, sondern ein Stück Land zu individueller Produktion haben will. „Dem Sozialismus

[1]) Siehe Pollux VII 151: *ἐπίμορτος δὲ γῆ παρὰ Σόλωνι ἡ ἐπὶ μέρει γεωργουμένη, καὶ μορτὴ τὸ μέρος τὸ ἀπὸ τῶν γεωργῶν.* Der Stand der attischen *ἑκτήμοροι* muß offenbar sehr zahlreich gewesen sein.

[2]) Wie Sombart S. 112 mit Recht bemerkt.

[3]) Von den extremsten Doktrinären und Ideologen wie Kautsky natürlich abgesehen.

des industriellen entspricht der Landhunger des ländlichen Arbeiters, und wenn er die Macht hätte, so würde er nicht eine sozialistische Produktionsweise einführen, sondern die Güter der großen Grundbesitzer teilen“ [1]) — genau so, wie es schon das ländliche Proletariat des alten Hellas erstrebt hat.

Wenn nun aber selbst in der modernen Sozialdemokratie eine „kleinbürgerliche Strömung“ [2]) vorhanden ist, die trotz ihres Sozialismus nicht für die Vergesellschaftung der landwirtschaftlichen Produktion eintritt, und wenn es selbst nach dem Zugeständnis von Engels und anderen Vertretern derselben Richtung noch keineswegs sicher ist, ob die moderne Arbeiterklasse willens sein wird, mit den „kleinbürgerlich-sozialistischen“ Anschauungen dieser „Bauernverewiger“ aufzuräumen, warum sollten wir da der Bewegung der attischen Feldarbeiter wegen ihrer kleinbürgerlichen Ziele alle kommunistische und sozialistische Tendenz absprechen?

Gibt ihr nicht schon das Verlangen nach Gleichheit der Lebensbedingungen, die Idee der Gleichwertigkeit aller und der daraus geschöpfte Anspruch auf ein bonheur commun in gewissem

---

[1]) Wie bezeichnend ist die Zweideutigkeit in dem Programm der sozialistischen Teilbauern und Feldarbeiter des modernen Italiens, welches an Stelle des „Eigentums der Padroni und Reichen“ das „aller Arbeiter“ proklamiert! La proprietà — las ich im Frühjahr 1897 auf einem sozialistischen Maueranschlag an dem ehrwürdigen Broletto in Brescia — la proprietà dei mezzi di lavoro, la terra etc. deve essere tolta alla piccola classe dei padroni e dei ricchi e divenire proprietà della nazione e cioè proprietà di tutti i lavoratori. Ähnlich wird von einer unverfälscht sozialistischen Dichterin in der Zeitschrift „Neue Zeit“ die Forderung aufgestellt:

„Der Ärmste soll auf eigenem Gruud
im Schatten seines Daches wohnen!“

Überhaupt sind ja die utopistisch-kommunistischen Endziele, die sogenannten Prinzipien bei der Masse der sozialdemokratischen Wählerschaften nichts weniger als populär!

[2]) Nach der Äußerung eines sozialdemokratischen Autors Calwer (Einführung in den Sozalismus VII), der also auch in dieser Richtung ein sozialistisches Element anerkennt.

Sinne eine kommunistische Färbung? Und gleicht nicht auch dieser attische Zukunftsstaat, in welchem jedermann eine Heimstätte und das wichtigste Produktionsmittel für den notwendigen Lebensbedarf zuteil werden soll, einem großen Gasthaus, in dem für jeden ein ausreichendes Gedeck bereitsteht? Ist endlich nicht der Weg, der zum Ziele führen sollte: die Überführung des Grund und Bodens in das gesellschaftliche Eigentum ausgesprochen sozialistisch, wenn dies auch nur als einmaliger Akt gedacht war und der Masse das klare Bewußtsein fehlte, daß man, um die Gleichheit aufrechtzuerhalten, immer wieder von neuem zu einer gesellschaftlichen Regelung der Besitz- und Einkommensverhältnisse gedrängt worden wäre?[1])

Wenn wir — aus eben diesen Gründen — schon das Programm der spartanischen Bodenreformer als ein sozialistisches bezeichnen mußten, wie viel mehr noch ist dies der Fall bei dem der attischen Landarbeiter! In Sparta haben selbst die extremsten Sozialrevolutionäre aus der Bürgerschaft das kapitalistische Wirtschaftssystem, soweit es sich um das Verhältnis zwischen Kapital und Arbeit handelte, nicht angetastet. Die wirtschaftliche Existenz der herrschenden Klasse sollte ja gerade nach der Ansicht der Vertreter des Lykurgideals recht eigentlich auf dem arbeitslosen Renteneinkommen beruhen, das sie von der arbeitenden Klasse bezog. Nur dieses Renteneinkommen wollten sie gesellschaftlich reguliert wissen. In Attika dagegen handelt es sich gerade recht eigentlich um einen Kampf gegen das kapitalistische System als solches und gegen den müßigen Rentengenuß, um eine gerechtere Verteilung des Arbeitsertrages, um die Begründung eines auch das arbeitende Volk[2])

[1]) All das übersieht Adler, wenn er Geschichte des Sozialismus I 17 hauptet, es habe im Altertum niemals eine sozialistische oder kommunistische Partei gegeben, weil man damals nicht mit dem Schlachtruf „Nieder mit dem Privatkapital!" oder „Nieder mit dem privatem Grundeigentum!" in den Kampf zog, sondern höchstens mit dem Schlachtruf „Her mit dem Kapital!" oder „Her mit den Äckern!"

[2]) Natürlich nur mit Beschränkung auf die Staatsangehörigen, also unter Ausschluß von Beisassen und Sklaven.

mitumfassenden Reiches der Freiheit, Gleichheit und Brüderlichkeit.[1]) Und sollte der Glaube an die Möglichkeit einer so radikalen Ausgleichung der sozialen Gegensätze nicht allein schon genügen, um den attischen Revolutionär dieser Zeit als Sozialisten zu bezeichnen?

Wie ernstlich durch diese agrarrevolutionäre Bewegung der ganze Bestand der Gesellschaft bedroht war,[2]) zeigt die Übertragung der Diktatur auf den Mann, der den Beruf in sich fühlte, „Gewalt und Recht verbindend“ [3]) die soziale Krisis zu lösen, sowie die enormen Opfer, welche Solons Reformwerk, die sog. „Abwälzung der Lasten“, der besitzenden Klasse auferlegte: die Aufhebung aller Leibeigenschaft, der Rückkauf der in die Fremde verkauften Schuldner aus öffentlichen Mitteln, die radikale Kassierung aller hypothekarischen und auf Verpfändung der Person beruhenden Schulden;[4]) eine Reform, die nach der Ansicht des Aristoteles vielfach geradezu die Verarmung der Gläubiger zur Folge hatte[5]) und die man nicht mit Unrecht in gewissem Sinne eine Neuverteilung des Eigentums genannt hat.

Und damit ist nicht einmal alles erschöpft, was Solon für die unteren Klassen getan hat! Wir wissen z. B., daß seine Gesetzgebung sich auch mit der Lage der armen Teilbauern beschäftigte;[6]) und es kann nicht zweifelhaft sein, daß ihnen die solonische Sozialreform mancherlei besondere Erleichterungen gebracht hat.[7]) Von

---

[1]) Das übersieht Plutarch, wenn er (Solon c. 16) die attische Forderung des *γῆς ἀναδασμός* mit der „lykurgischen“ Landaufteilung vergleicht.

[2]) Das beweist auch die Äußerung Solons: *ὅσοι δὲ μείζους καὶ βίον ἀμείνονες αἰνοῖεν ἄν με καὶ φίλον ποιοίατο.* Aristoteles *Ἀθπ.* XII 5.

[3]) *ὁμοῦ βίην τε καὶ δίκην συναρμόσας.* fr. 36.

[4]) Also eine weit radikalere Maßregel als die vielleicht auch schon um jene Zeit in Megara durchgesetzte, wo die Gläubiger nur die von den Schuldnern empfangenen Zinsen wieder zurückzahlen mußten. (*παλιντοκία*) Plutarch Moral. p. 295 c.

[5]) *Ἀθπ.* XIII 3.

[6]) Vgl. Pollux VII 151.

[7]) Auch F. Cauer a. a. O. S. 69 und Busolt, Griech. Geschichte II² 262 halten dies für wahrscheinlich.

welcher Tragweite ist endlich das prinzipielle Zugeständnis, welches der Gesetzgeber der antikapitalistischen Zeitströmung machte: die Aufstellung eines Maximums für den Erwerb von Grund und Boden![1])

Wenn auch Solon, wie er selbst sich ausdrückt, mit gutem Grund nicht alles das erfüllte, was in der bitteren Not das Volk von ihm begehrte,[2]) wenn der kommunistisch-sozialistische Schlachtruf gegen die Ungleichheit des Eigentums keinen Widerhall bei ihm fand und die sozialdemokratische Anschauung, daß die aristokratisch-plutokratische Verteilungsordnung einer rein demokratischen Platz machen müsse, von seiner Seite eine entschiedene Zurückweisung erfuhr, so zeigt doch diese Beschränkung des „Anhäufungsrechtes" deutlich, wie sehr Solon den gesunden Grundgedanken der Bewegung zu würdigen wußte, den Gedanken, daß die Staatsgewalt für eine stärkere Demokratisierung der Volkswirtschaft, für die soziale Reform im Sinne einer gleichmäßigeren Verteilung des Volkseinkommens eintreten müsse. „Volkswirtschaft oder Unternehmerwirtschaft?" Das war hier die Frage! Und Solon hat sich ihr nicht entzogen. Was dem entfesselten Privatkapitalismus als Wirtschaftssystem recht eigentlich sein Gepräge gibt: die Tendenz zu möglichst intensiver —

[1]) Aristoteles Pol. II 4, 4. 1266b: *διότι μὲν οὖν ἔχει τινὰ δύναμιν εἰς τὴν πολιτικὴν κοινωνίαν ἡ τῆς οὐσίας ὁμαλότης καὶ τῶν πάλαι τινὲς φαίνονται διεγνωκότες, οἷον καὶ Σόλων ἐνομοθέτησεν· καὶ παρ' ἄλλοις ἐστὶ νόμος, ὃς κωλύει κτᾶσθαι γῆν ὅσην ἂν βούληταί τις.* — Es ist bezeichnend für die Geschichtsauffassung des atomistischen und einseitig kapitalistischen Liberalismus, daß Grote (II 106 D. Ü.) sich nicht entschließen konnte, zuzugestehen, daß diese Stelle den sonst allgemein angenommenen Sinn hat, obwohl er selbst eine andere Deutung nicht geben kann. Kein Wunder, daß Grote vollends die Forderung des *γῆς ἀναδασμός* als „ganz und gar unglaublich" erklärt, für die ihm allerdings nur Plutarch (c. 16) als Zeuge zu Gebote stand, während wir jetzt dank der *Ἀθπ.* die von Grote vermißte Bestätigung aus Solons eigenem Munde besitzen. — Hier tritt uns der Gegensatz zwischen der älteren doktrinär-liberalen Geschichtschreibung und der modernen sozial-geschichtlichen Betrachtungsweise recht augenfällig entgegen. Vgl. mein Buch: „Aus Altertum und Gegenwart" 2. Aufl. S. 232 f.

[2]) a. a. O.

jede Rücksicht auf das allgemeine Interesse der Volkswirtschaft und Gesellschaft beiseite setzender — Vermögensbildung, fand durch seine Reform eine grundsätzliche Schranke an dem Interesse der staatlichen Gemeinschaft, mit dem ein unbegrenztes Wachstum von Einkommen und Vermögen in den Händen weniger unvereinbar ist. Es war ein Triumph sozialer Gesinnung und staatlichen Pflichtbewußtseins, des Mitgefühles für die Armen und Schwachen [1]) über den einseitig kapitalistischen, seinem innersten Wesen nach unstaatlichen Individualismus. Ein hochbedeutsamer Fortschritt zur sozialen Gestaltung des Privatrechtes und insoferne ein κτῆμα ἐς ἀεί, mag man auch über die Maßregel an sich und ihren Erfolg noch so verschiedener Meinung sein.[2])

Nichts könnte auf die Mächtigkeit und Gefährlichkeit der damaligen sozialrevolutionären Bewegung ein helleres Licht werfen, als die Energie, mit der hier die Staatsgewalt im Interesse des sozialen Friedens an das Verteilungsproblem herantrat und den Kampf gegen das Joch eines staatsfeindlichen Kapitalismus ihrerseits aufnahm. Zugleich ist es ein Beweis für die Ausdehnung jener Bewegung, daß man sich nicht bloß in Attika, sondern, wie unser Gewährsmann hinzufügt,[3]) auch in anderen Staaten zu ähnlichen staatssozialistischen Maßregeln gedrängt sah und die Ver-

[1]) Sehr schön, wenn auch in Bezug auf den Erfolg idealisierend charakterisiert Plutarch in der Solonbiographie c. 18 diesen sozialen Geist der solonischen Gesetzgebung: ὀρθῶς ἐθίζοντος τοῦ νομοθέτου τοὺς πολίτας ὥσπερ ἑνὸς μέρους συναισθάνεσθαι καὶ συναλγεῖν ἀλλήλοις.

[2]) In dieser Frage empfinden wir die unglaubliche Dürftigkeit der Überlieferung besonders schmerzlich. Wir wissen weder, welches die zulässige Größe des Grundeigentums war, noch auch, wie das Maximum gegenüber den bestehenden Eigentumsverhältnissen zur Geltung gebracht wurde; ob z. B. alles, was der einzelne mehr besaß, expropriiert wurde oder verkauft werden mußte und was dergleichen Fragen mehr sind. Möglich ist es ja, daß (wie Swoboda, Beitr. z. griech. Rechtsgesch. a. a. O. S. 278 annimmt), das Landmaximum rückwirkende Kraft hatte, d. h. daß die Grundbesitzer das, was sie über das Maximum hinaus besaßen, abtreten mußten.

[3]) Siehe Aristoteles a. a. O.

mögensanhäufung ebenfalls durch gesetzliche Verbote zu beschränken suchte.[1])

Wie bedeutsam ist es endlich, daß selbst diese tiefeingreifenden Reformen der sozialen Gärung nicht völlig Herr zu werden vermochten! Wenn trotz der solonischen Lastenabschüttelung ein Teil der attischen Bevölkerung in proletarische Zustände versunken blieb[2]) und nur noch von dem gewaltsamen Umsturz, von der Diktatur eine Besserung seiner Lage erwartete, so ist auch dies wieder ein Beweis dafür, wie intensiv schon hier die Kehrseite der Plutokratie, das Elend als sozialer Klassenzustand, der Pauperismus sich fühlbar gemacht hat, und welch einen wesentlichen Anteil an der sozialen Bewegung der Zeit trotz der kleinbürgerlichen Ziele das proletarische Element gehabt hat.[3]) Und daß dies nicht bloß für Attika gilt,

[1]) Für die Idee, die diesen Beschränkungen zugrunde lag, ist auch die Äußerung charakteristisch, welche Thales in den Mund gelegt wird, daß die Demokratie die beste sei, welche weder zu reiche noch zu arme Bürger habe.

[2]) Dies mag nur Schlußfolgerung des Aristoteles und nicht direkt überliefert sein. Aber es entspricht jedenfalls der geschichtlichen Wahrheit mehr als die Ansicht E. Meyers (Gesch. d. Altert. II 663), daß Solon „die soziale Not definitiv gehoben" habe. Eine Ansicht, mit der übrigens das, was Meyer über die Sozialpolitik des Peisistratos (S. 773) bemerkt, keineswegs übereinstimmt. — Nach Aristoteles *Ἀθπ.* XIII 5 schließen sich an Peisistratos an *οἵ τε ἀφῃρημένοι τὰ χρέα διὰ τὴν ἀπορίαν.* Vgl. dazu Solons eigene Äußerungen über die Unzufriedenheit der Radikalen mit seinem Reformwerk und ihrer Neigung zum gewaltsamen Umsturz. Ebd. c. 12. — Besonders unter der armen Bergbevölkerung der Diakria, auf die sich Peisistratos vor allem stützte, wird das proletarische Element überwogen haben, *ὁ θητικὸς ὄχλος καὶ μάλιστα τοῖς πλουσίοις ἀχθόμενος*, wie Plutarch Solon c. 29 sich ausdrückt.

[3]) Die Geschichtsauffassung der modernen Sozialdemokratie, die nicht zugeben will, daß die heutige proletarische Bewegung irgendeine Parallele in der Vergangenheit gehabt habe, wird auch hier gründlich zu Schanden. Der antike Proletarier soll allezeit etwas ganz anderes gewesen sein, als der moderne, und sich zu diesem verhalten, wie der „lästige schmarotzende Bummler zu dem unentbehrlichen Arbeiter, auf dem die ganze Kultur beruht" (Kautsky, Thomas More S. 2). Die hart arbeitenden attischen Tagelöhner, Feldarbeiter, Teilpächter, Parzellenbesitzer — Schmarotzer! Und das nennt sich Wissenschaft!

zeigt eine Erscheinung, die so häufig das letzte Ergebnis des Klassenkampfes gewesen ist, nämlich das Emporkommen der Gewaltherrschaft oder Tyrannis, die ja nach Aristoteles in der Regel auf ein massenpsychologisches Entstehungsmotiv, auf den „Haß gegen die Reichen",[1]) zurückzuführen ist. Anderseits wird man wohl annehmen dürfen, daß der Umschlag der neuen staatsbürgerlichen Freiheit in den Cäsarismus nicht so oft erfolgt wäre, wenn nicht die Furcht vor dem Gespenst der sozialen Revolution auch die Besitzenden vielfach mit der Tyrannis ausgesöhnt hätte.

Wenn es aber der Tyrannis gelungen ist, den Sieg der sozialen Revolution zu verhüten, den extremsten agrarsozialistischen Forderungen die Spitze abzubrechen, so ist dies gewiß nicht ohne weitgehende Konzessionen an die radikalen Elemente möglich gewesen, denen die Tyrannis selbst in der Regel ihr Emporkommen verdankte.

An eine allgemeine Verstaatlichung und systematische Neuaufteilung des Grund und Bodens konnte ja allerdings auch die neue Monarchie kaum denken. Mit ihrer auf die Befriedigung der großen Mehrheit des Volkes berechneten Politik hätte es sich schlecht vertragen, wenn sie sich zum Organ einseitig kleinbäuerlicher und proletarischer Ideale gemacht hätte. Und noch weniger wäre ein solcher bäuerlicher Radikalismus vereinbar gewesen mit den materiellen und ideellen Kulturbestrebungen der Tyrannis, mit ihrer umfassenden Fürsorge für die industrielle und kommerzielle Entwicklung, mit ihrer großartigen Pflege der Kunst, besonders der Baukunst, alles Dinge, für welche in dem Zukunftsstaat der extremagrarischen Volkspartei schwerlich ein Platz war.

Aber die Tyrannis hatte doch vielfach die Mittel, wenigstens einen Teil des radikalen Programms zu verwirklichen. Man mag die Fähigkeit des Staates zur Leitung der im sozialen Leben wirksamen Kräfte noch so niedrig veranschlagen, so viel steht fest, daß die Macht des Staates gerade auf agrarischem Gebiete eine große

[1]) Siehe oben S. 182 Anm. 1.

ist. Und diese Macht war ja eben damals durch das Emporkommen der neuen Monarchie wesentlich gesteigert. Von ihren Gegnern — den Vertretern des aristokratischen Grundbesitzes — waren die einen im Kampfe gefallen, andere hatten sich aus dem Lande geflüchtet oder waren ins Exil getrieben worden. Umfangreiche, der Konfiskation verfallene Ländereien standen der Staatsgewalt zur Verfügung. Sie hatte die Möglichkeit, zahlreiche Teilpächter zu freien Eigentümern zu machen oder durch Aufteilung großer Güter neue Bauernstellen zu schaffen. Es ist undenkbar, daß die Tyrannis, die doch sonst als eine eifrige Förderin des Bauernstandes bekannt ist, diese Möglichkeit nicht ausgenützt haben sollte, dem Lande den sozialen Frieden zu geben,[1]) zumal eine solche Änderung in der Güterverteilung zugleich die Macht des der Tyrannis feindlichsten Standes in hohem Grade schwächen mußte. Und es hat daher alle Wahrscheinlichkeit für sich, wenn von Peisistratos berichtet wird, daß er den Armen Vorschüsse gemacht habe, um ihnen den selbständigen Betrieb einer bäuerlichen Wirtschaft zu ermöglichen.[2]) Das erste bekannte Beispiel für die Verwirklichung der Idee, daß dem Streben der besitzlosen Masse, durch die Arbeit zu einem gewissen Maß eigenen Besitzes zu gelangen, die Staatsgewalt fördernd zur Seite zu stehen hat, daß sie mit ihren ökonomischen Machtmitteln dem entgegenzuwirken hat, was den agrarischen Sozialismus der Zeit erzeugt hatte: der hoffnungslosen Trennung der Arbeit vom Besitz.

Wir werden nach alledem annehmen dürfen, daß es den großen gesetzgeberischen Aktionen und der monarchischen Reformpolitik dieser

[1]) Auch F. Cauer a. a. O. S. 95 und Busolt, Griech. Gesch. II² 327 sind dieser Ansicht. E. Meyer, Gesch. d. Altert. II 773 nimmt als sicher wenigstens an, daß Peisistratos der ärmeren Bevölkerung brachliegende Grundstücke überwies und ihr die nötigen Gelder für die erste Einrichtung gab. Ja hinsichtlich Korinths hält auch er es für wahrscheinlich, daß der Tyrann Kypselos die Güter der Bacchiaden zu Landanweisungen für die ärmere Bevölkerung und die aus der Hörigkeit befreite Bauernschaft benützt habe.

[2]) Aristoteles *Ἀθπ.* XVI 2: *καὶ δὴ καὶ τοῖς ἀπόροις προεδάνειζε χρήματα πρὸς τὰς ἐργασίας, ὥστε διατρέφεσθαι γεωργοῦντας.*

Zeit gelungen ist, jene sozialistische Bewegung nicht bloß äußerlich, sondern auch innerlich zu überwinden, indem der bis dahin auf agrarischem Gebiete so übermächtig durchgreifende soziale Differenzierungsprozeß wieder einer größeren Ausgleichung Platz machte, die auf Unrecht und Gewalt zurückgehende Ungleichheit von Besitz und Einkommen möglichst beseitigt, durch verbesserte soziale Institutionen eine gerechtere Einkommensverteilung herbeigeführt wurde.[1]) Wie wäre auch sonst die so wesentlich auf der Kraft eines blühenden ländlichen Mittelstandes beruhende Demokratie des nächsten Jahrhunderts, das unaufhaltsame politische Aufsteigen der unteren Volksklassen, sowie die siegreiche — vor allem der Stärke bäuerlicher Hoplitenheere zu verdankende — Abwehr des Orients möglich gewesen?

## Dritter Abschnitt.

# Die staatsbürgerliche Gesellschaft und die volle Ausbildung des Kapitalismus.

### 1.

### Kapital und Arbeit.

Das Ergebnis, mit dem in den fortgeschrittensten hellenischen See- und Handelsstaaten des 6. Jahrhunderts ein langes Zeitalter der Revolutionen und der Diktatur abschloß, war ein doppeltes: eine neue politische und soziale Rechtsordnung, die wir im Gegensatz zu der alten, ständischen als die staatsbürgerliche bezeichnen können, und eine Verschiebung in den wirtschaftlichen Grundlagen der Gesellschaft.

In den gewaltigen Bewegungen jener Übergangsepoche hat die Basis der alten Gesellschaft, der Grundbesitz, häufig eine andere Verteilung erfahren; auch nimmt er jetzt, wo Tyrannis und Demo-

[1]) Es ist — soweit die Agrarwirtschaft in Betracht kommt — eine jener Epochen, wie sie Schmoller, Die Einkommensverteilung in alter und neuer Zeit (Jahrb. 1895 S. 1073 ff.) als Rückschlag gegen Epochen allzu einseitiger sozialer Differenzierung angenommen hat.

kratie den Junkern die Krallen so gründlich beschnitten hatte, nicht mehr die allbeherrschende Stellung ein, wie in der älteren Zeit oder in den Staaten, die mehr einen agrarischen Charakter bewahrt haben. Neben ihm sind die neuen Formen des Güterlebens: gewerbliche Betriebsamkeit, Geld und Warenhandel zur vollen Entfaltung gekommen. Die ökonomische und soziale Physiognomie der Seestaaten am Ägäischen Meere wird in steigendem Grade durch sie beeinflußt. Insoferne wird man die staatsbürgerliche Gesellschaftsordnung dieser Epoche zugleich als die industrielle bezeichnen dürfen. Und in dieser neuen Gesellschaft gewinnt dann natürlich auch die Bewegung des Güterlebens vielfach eine neue Gestalt. Es entstehen neue Formen des Verhältnisses zwischen Kapital und Arbeit, neue wirtschaftliche und soziale Gegensätze und Konflikte und mit ihnen neue Versuche zu ihrer Lösung, neue Ziele der unteren Volksklassen.

Gerade der ökonomische Differenzierungsprozeß ist es, der sich jetzt in mannigfaltigster Gestalt und mit steigender Intensität bemerkbar macht. Wie er die notwendige Begleiterscheinung der fortschreitenden wirtschaftlichen Kultur ist, so tritt er uns in besonders ausgeprägter Form eben da entgegen, wo diese Kultur die raschesten und glänzendsten Fortschritte gemacht hat. Hier hat er zu einer Herrschaft des Kapitalbesitzes über das gesamte Güterleben geführt, wie man sie in dieser Weise früher nicht gekannt hatte.

Auch im Handel der Griechen ist ja die kapitalistische Unternehmung ziemlich frühen Ursprunges. Der Fortschritt der Warenproduktion, den das von den Griechen schon im 7. Jahrhundert erschlossene große Handels- und Kolonialgebiet voraussetzt, ging naturgemäß Hand in Hand mit der Entwicklung der kapitalistischen, den Besitz größeren Betriebskapitals voraussetzenden Reederei und Kaufmannschaft, deren wirtschaftliche Bedeutung in dem mächtigen Emporblühen zahlreicher Handelszentren glanzvoll zutage tritt. Die kapitalistische Handelsunternehmung aber — soweit sie sich auf Handwerksprodukte bezieht — schließt ein Abhängigkeitsverhältnis zwischen dem handwerksmäßigen Kleinbetrieb und dem Kaufmanns-

kapital in sich. Wichtige Arbeitsgebiete wurden so der kapitalistischen Wirtschaftsweise untertan gemacht und die Zahl derselben wuchs, je mehr die mit der großartigen Entwicklung der hellenischen Kultur stetig fortschreitende gewerbliche Berufsteilung spezialisierte Gewerbszweige schuf,[1]) die auf einen größeren Markt und damit auf die Vermittlung des Kaufmanns[2]) angewiesen waren. Noch weiter führte das mit der Ausdehnung des Marktes immer reger werdende Bestreben, die produktive Kraft der Arbeit möglichst zu steigern. Denn das wirtschaftliche Ergebnis dieses Bestrebens war eine ausgebildete Arbeitsteilung, die Kombination zahlreicher und verschiedener Arbeitskräfte und die Konzentration von Arbeitsmitteln in größeren einheitlichen Betrieben. Die kapitalistische Betriebsform bemächtigte sich eines Teiles der gewerblichen Produktion selbst. Zuerst wohl in den Nebengewerben der großen, über zahlreiche Arbeitskräfte verfügenden Gutswirtschaften emporgekommen, hat sie dann auch im städtischen Wirtschaftsleben immer weiter um sich gegriffen.[3])

---

[1]) Vgl. die Aufzählung bei Aristophanes Plutos 162 ff., 513 ff. und bei Pollux VII.

[2]) Bezeichnend ist es, wie frühzeitig der Reichtum einzelner Kaufherrn die Aufmerksamkeit der Geschichtschreibung erweckt hat. Siehe Herodot IV 152. Über die Intensität der merkantilen Entwicklung s. Beloch, Die Handelsbewegung im Altertum (Jbb. f. Nationalök. u. Stat. 1899 S. 626 ff.), der die Handelsbewegung des atheniſchen Reiches auf 500—600 Millionen Mark, die der hellenischen Welt überhaupt gegen den Ausgang des 5. Jahrhunderts auf kaum unter zwei Milliarden schätzen zu dürfen glaubt. Vgl. auch dessen Abhandlung zur griech. Wirtschaftsgesch. (Ztschr. f. Sozialw. 1904 S. 174 ff.).

[3]) Wir finden größere Betriebe z. B. in der Müllerei, Bäckerei, Gerberei und Lederarbeit, Schreinerei und Töpferei, im Textilgewerbe, in der Fabrikation von Lampen, Messern, Schwertern, Schilden, musikalischen Instrumenten u. dgl. m. Auch findet sich schon hier die für den entwickelten Kapitalismus charakteristische Scheidung zwischen dem Unternehmer und technischen Leiter (ἐπιστάτης, ἐπίτροπος, ἡγεμὼν τοῦ ἐργαστηρίου). Über große Unternehmer z. B. im Baugewerbe, die große Arbeitermassen beschäftigt haben müssen, s. Plutarch Perikles 13. Andere Beispiele bei Cicotti, Il tramonto della schiavitù nel mondo antico S. 93. — Belege für größere Betriebe bei Büchsenschütz, Besitz und Erwerb S. 336 ff. und Beloch, Die Großindustrie

Ein neues, überaus wirksames Ferment ökonomischer und sozialer Differenzierung! Wie über den Kleinhändler und Krämer der große Kaufmann, so erhebt sich über den Handwerksmeister der gewerbliche Unternehmer, und gleichzeitig damit entwickeln sich neue Formen der Herrschaft des Kapitals über die Arbeit. Im Handwerk erscheint Arbeiter und Produktionsmittel, Arbeit und Besitz und somit auch Arbeits- und Besitzeseinkommen eng verbunden. Der Besitz selbst ist der Arbeit gewissermaßen unterworfen; er ist das Produkt der Arbeit. Daher hatte auf dem Boden des Handwerks auch derjenige, der zunächst nur über seine Arbeitskräfte verfügte, in der Regel die Möglichkeit, in den Besitz der Produktionsmittel und damit zu einem gewissen Maß von Besitz überhaupt zu gelangen. Anders aber gestaltete sich das Verhältnis in den Arbeitsgebieten, in welchen die kapitalistische Organisation durchdrang. Hier begegnen wir ganz derselben Trennung des Arbeiters von den Produktionsmitteln, der Arbeit von dem Besitz, wie in der kapitalistischen Agrarwirtschaft. Neben den Feldarbeiter trat der gewerbliche Lohnarbeiter, der nur geringe Aussicht hatte, zur Selbständigkeit und dadurch in die Klasse der Unternehmer aufzusteigen, der jedenfalls ernstlich mit der Wahrscheinlichkeit rechnen mußte, das ganze Leben hindurch ausschließlich auf die Verwertung seiner Arbeitskraft angewiesen zu sein. Wo der Betrieb einmal jene Größe erreicht hatte, mit der die eigentliche kapitalistische Produktion begann, da waren auch die Produktionsmittel zu einem selbständigen Faktor gegenüber der Arbeit, zum Kapital in der Hand des Unternehmers geworden, dem der Besitzlose seine Arbeitskraft verkaufen, dessen Herrschaft er sich unterwerfen mußte. Der Arbeitgeber (ἐργοδότης) und der Arbeitnehmer (ἐργολάβος) stehen sich als scharf getrennte Klassen gegenüber.

---

im Altertum (Ztschr. f. Sozialwissenschaft II S. 21 ff.), der freilich Umfang und Bedeutung der industriellen Großbetriebe ebenso überschätzt, wie sie Guiraud, La main-d'œuvre industrielle dans l'ancienne Grèce (1900) und Francotte, L'Industrie dans la Grèce ancienne (2 Bände 1900 und 1901) unterschätzen.

Diese Herrschaft des Kapitals über die Arbeit strebte nun aber alsbald eine Form anzunehmen, durch welche die Arbeit geradezu Eigentum des Kapitalisten, ein Teil des Kapitals selbst wurde. Die Regelmäßigkeit und Disziplin, welche der größere Betrieb forderte, das — schon durch die zunehmende Konkurrenz bedingte — Prinzip der Wirtschaftlichkeit, der Produktion mit den niedrigsten Produktionskosten, ließ sich um so rücksichtsloser durchführen, je mehr die Arbeitskräfte willenlose Werkzeuge in der Hand des Unternehmers wurden; „Hände", wie der kapitalistische Jargon der neueren Zeit, „dienende Leiber" (*σώματα οἰκετικά*), wie der griechische Arbeitsherr sich ausdrückte.

In hohem Grade kam diesem Bestreben die relativ weit fortgeschrittene Teilung der Arbeit[1]) entgegen. Denn von den Handwerkern und Arbeitern, die zeitlebens nur eine technische Teilfunktion verrichteten, waren viele für die Verwertung dieser ihrer spezialisierten Arbeitsleistung naturgemäß auf den Zusammenhang angewiesen, wie er eben durch den kapitalistischen Unternehmer zwischen den verschiedenen Teilarbeiten hergestellt wurde. In Gewerbszweigen, in denen die Herstellung von Halbfabrikaten in der Weise zunahm, wie es z. B. für die Schuhwaren- und Kleiderfabrikation bezeugt ist, mußte sich der unmittelbare Verkehr zwischen Produzenten und Konsumenten notwendig vermindern, der Spielraum

[1]) Vgl. die für diesen Fortschritt der Technik charakteristische Schilderung Xenophons (Cyrop. VIII 2, 5): „Der eine macht Mannsschuhe, der andere Frauenschuhe. Hier lebt der eine bloß vom Nähen der Schuhe, dort ein anderer bloß vom Zuschneiden. Der eine schneidet ausschließlich Kleider zu, der andere setzt die Stücke nur zusammen. Je einfacher die Arbeit, um so besser die Ausführung." — Auch die Abhängigkeit dieser Arbeitsteilung von dem Umfang des Marktes hebt Xenophon hervor. — Es ist bezeichnend, daß er durch diese Erörterung der modernen sozialistischen Kritik Anlaß gegeben hat, sich gegen den „bürgerlichen Instinkt" zu wenden, der in ihr zum Ausdruck kommen soll. Siehe Marx, Kapital I⁴ 381. — Vgl. auch Hell. III 4, 17 über die weitgehende Arbeitsteilung in der Waffenfabrikation, Plinius n. h. 34, 5 bei der Anfertigung von Kandelabern. Eine Arbeitsteilung, in der Francotte seltsamerweise umgekehrt ein Symptom geringer industrieller Entwicklung sieht (a. a. O. I S. 92).

für die Tätigkeit selbständiger Handwerker eine gewisse Einschränkung erfahren. Handwerker, die sich nicht einen Laden einrichten, d. h. selbst kapitalistisch werden konnten, mußten sich in solchen Arbeitsgebieten entweder dem Großgewerbe angliedern oder in die Abhängigkeit vom Handel geraten, d. h. Heimarbeiter werden. Diese Abhängigkeit vom Unternehmertum aber war eine um so größere, je mehr derartige Teilarbeiter die Fähigkeit verloren, ein Handwerk in seiner ganzen Ausdehnung zu betreiben. Man denke sich nur in die Lage von Leuten hinein, die zeitlebens mit dem bloßen Zuschneiden oder ebenso ausschließlich mit dem Nähen von Kleidern und Schuhen beschäftigt waren, wie es uns Xenophon schildert![1])

Die Zerlegung der handwerksmäßigen Tätigkeit in eine Reihe von einfachen Teiloperationen, die oft zu ausschließlichen Funktionen besonderer Arbeiter wurden, verringerte nun aber, wenn sie eine gewisse Grenze überschritt, den Wert der einzelnen Arbeitskraft, ja sie ermöglichte eine so umfassende Verwendung ungelernter — oder im Vergleich mit dem Handwerk — wenig geschulter Arbeiter, daß in vielen Zweigen selbst die minderwertige Sklavenarbeit erfolgreich mit der freien Arbeit zu konkurrieren vermochte.[2]) Und hier ist dann in der Tat das eingetreten, was die moderne sozialistische Kritik übertreibend von jedem industriellen Arbeiter behauptet: der Arbeiter, der als Sklave zur lebendigen Maschine, zum „ὄργανον

[1]) Siehe S. 215 Anm. 1.

[2]) Wenn Mauri (I cittadini lavoratori dell' Attica nei secoli V° e IV° a. C. p. 46) meint, diese Konkurrenz sei für die freie Arbeit nicht sehr fühlbar gewesen, weil den Fabrikanten die Maschine fehlte, so verkennt er einerseits die Bedeutung der Arbeitsteilung, anderseits die der technischen Fortschritte, die dem Kapitalisten doch vielfach wirksamere technische Vorrichtungen zur Verfügung stellten als die, welche der kleine Handwerker sich zu verschaffen vermochte. Vgl. Blümners Technologie passim. Wenn freilich der Betrieb eine gewisse Größe überschritt und zahlreichere gelernte Arbeiter beanspruchte, konnte Sklavenarbeit einen Kapitalaufwand beanspruchen, demgegenüber die Beschäftigung freier Lohnarbeiter vorzuziehen war. Dies betont mit Recht Pringsheim, Kapitalismus im Altertum (Ztschr. f. Sozialwissensch. 1900 S. 762).

ἔμψυχον“ geworden war,[1]) gehörte nicht mehr sich selbst an. Er war dem Kapital „einverleibt“ oder — wie Aristoteles es ausdrückt — gleichsam „ein Teil des Herrn selbst“.[2]) Er war in der Tat nichts als ein Werkzeug und Erwerbsorgan des Arbeitsherrn, das einzig und allein um der Produktion willen existierte. Als willenloses Glied eines Organismus, in dem seine Arme und Hände die Stelle unserer Spindeln und Räder vertraten, war er selbst nur eine besondere Existenzweise des Kapitals; die Produktivkraft, die er entwickelte, war Produktivkraft des Kapitals.[3])

Kein Wunder, daß das Kapital soweit als nur immer möglich die unfreie Arbeit auf Kosten der freien bevorzugte. Die Sklavenwirtschaft — durch den billigen Massenimport aus den Barbarenländern ohnehin begünstigt — griff in den verschiedensten Gebieten der nationalen Produktion in einer Weise um sich,[4]) daß es für manche Sozialtheoretiker gar kein so ungeheuerlicher Gedanke erschien, die ganze industrielle und handwerksmäßige Tätigkeit unter einheitlicher Leitung durch Unfreie vollziehen zu lassen.[5]) War es doch dank der Sklaverei nicht selten, daß einzelne Unternehmer durch kommerzielle Zusammenfassung oder technische Kombination mehrere Gewerbebetriebe in ihrer Hand vereinigten, indem

[1]) Aristoteles Nikom. Ethik VIII 11, 6.

[2]) *μέρος τι τοῦ δεσπότου* Pol. I 2, 20. 1255 b.

[3]) Marx I[4] 342 in Bezug auf den modernen Arbeiter.

[4]) Die 20000 im dekeleischen Krieg zum Feind übergegangenen attischen Sklaven waren nach Thuk. VII 27, 4 *πολὺ* (n. d. Vat.) oder *τὸ πολὺ μέρος χειροτέχναι*. — In der Schildfabrik des Redners Lysias (s. dessen Rede gegen Eratosthen. 8 u. 19) wurden 120 Sklaven beschäftigt, in der väterlichen Möbelfabrik des Demosthenes (s. die Rede gegen Aphob. I 19) 20, in der Messerfabrik 30 (ebd. I 9). Vgl. auch Xenoph. Mem. II 3 ff. und über die in der Montanindustrie beschäftigten Sklaven, die in der Zahl von 300, 600, ja 1000 Köpfen als Eigentum einzelner Besitzer erscheinen, die Schrift von den Einkünften 4, 14. — Die industriellen Korinther werden einmal *χοινικομέτραι* genannt, als ob ihre Hauptbeschäftigung darin bestanden hätte, den Sklaven ihre tägliche Ration zuzumessen. — Auf die ungeheueren Sklavenzahlen bei Athenäos VI 272 b ist allerdings nichts zu geben.

[5]) Siehe Bd. 2 S. 7 ff.

sie zahlreiche in verschiedenen Gewerbszweigen ausgebildete unfreie Arbeiter gleichzeitig beschäftigten; — ein von der antikapitalistischen Sozialkritik der Zeit oft beklagtes, sehr wirksames Mittel der Konzentration des Kapitals.[1])

Selbst kleine Handwerksmeister und Gewerbetreibende haben sich vielfach der Hilfe von Unfreien bedient.[2]) Ein Vorteil, der freilich für das Handwerk im Ganzen dadurch wieder teilweise aufgewogen ward, daß gerade das Institut der Sklaverei dem Kapital die Möglichkeit gab, mit dem gewerblichen Kleinbetrieb auch auf den Gebieten erfolgreich zu konkurrieren, die gegen den Wettbewerb der größeren Unternehmungen geschützt sind, weil sie durch fabrikmäßige Produktion nicht ersetzt werden konnten, in den sogenannten Qualitätsgewerben und den Gewerben für persönliche Dienstleistungen, in denen es auf individuelle Anpassung und Befriedigung individueller Ansprüche ankommt.

Wie man im Landbau dem Bedürfnis der feineren Kulturen dadurch entgegenkam, daß man unfreie Kolonen auf Teilbau ansetzte,[3]) so ermöglichte man es geschickten Sklaven, sich als selbständige Handwerker niederzulassen, indem man ihnen gegen Zahlung einer Abgabe an den Herrn[4]) eine freiere Verfügung über ihre Arbeitskraft zugestand. Ein Verhältnis, welches denselben Ansporn zur größtmöglichen Arbeitsleistung enthielt wie die freie Arbeit, ja sogar unter Umständen — ähnlich, wie dies bei starker Besteuerung der Fall ist — zu einer im Vergleich mit der freien Arbeit gesteigerten Leistung führen konnte. Auf diese Weise be-

---

[1]) Siehe Plato Ges. 846e und Diodor I 74: *Παρὰ μὲν γὰρ τοῖς ἄλλοις* (im Gegensatz zu den Ägyptern) *ἰδεῖν ἔστι τοὺς τεχνίτας περὶ πολλὰ τῇ διανοίᾳ περισπωμένους καὶ διὰ τὴν πλεονεξίαν μὴ μένοντας τὸ παράπαν ἐπὶ τῆς ἰδίας ἐργασίας. Οἱ μὲν γὰρ ἐφάπτονται γεωργίας, οἱ δ' ἐμπορίας κοινωνοῦσι, οἱ δὲ δυοῖν ἢ τριῶν τεχνῶν ἀντέχονται.*

[2]) Vgl. z. B. Lysias *Περὶ ἀδυνάτου* 6.

[3]) Siehe mein Buch: Aus Altertum und Gegenwart, 1911, 2. Aufl. S. 193 f.

[4]) Die sogenannte *ἀποφορά* der *ἀνδράποδα μισθοφοροῦντα.*

mächtigte sich das Kapital auch noch eines Teiles desjenigen Einkommens, welches auf die kleingewerbliche Tätigkeit fiel.

Überhaupt ist diese ganze Entwicklung identisch mit einer starken *Verschiebung in der Verteilung des Volkseinkommens zugunsten des Kapitals*. Durch die Herrschaft über die an das Lebensminimum geschmiedete unfreie Arbeit verfügte es über einen ganz unverhältnismäßigen Anteil an dem Arbeitsertrag. Selbst auf *den* Gebieten, auf welchen bei freier Arbeit der volle Arbeitsertrag dem Produzenten zufällt, hat es — mit Hilfe des besteuerten Unfreien — einen Teil dieses Ertrages in Unternehmergewinn verwandelt. Je mehr daher der kommerzielle und industrielle Fortschritt die Produktivität der Arbeit steigerte, um so größer wurde der Anteil am Produktionsertrag, am Volkseinkommen und Volksvermögen, der der besitzenden Klasse zufiel. Die soziale Frage, die ja eben ganz wesentlich die Frage nach dem Anteilverhältnis der verschiedenen Volksklassen am nationalen Produktionsertrag ist, mußte sich hier über kurz oder lang immer wieder dem öffentlichen Bewußtsein aufdrängen.

Lag doch in den geschilderten Verhältnissen vielfach geradezu die Tendenz, den Anteil der freien Arbeit zu *verringern*! Der Lohnarbeiter, der Handwerker, der ländliche Tagelöhner und der kleine Bauer sah durch die Sklavenwirtschaft die Nachfrage nach seiner Arbeit vermindert,[1]) seinen Nahrungsspielraum beschränkt. Und daß er diesen Wettbewerb als einen drückenden empfand, daß er sich des wirtschaftlichen Zusammenhanges zwischen Massenverarmung und Sklavenwirtschaft sehr wohl bewußt war, das zeigt z. B. die Erbitterung der phokischen Bevölkerung gegen den reichen Unternehmer Mnason, der für sich allein nicht weniger als tausend unfreie Arbeiter beschäftigte. Man warf ihm vor, daß er *ebenso viele Mitbürger um ihr Brot brächte*![2])

[1]) Dies war übrigens auch indirekt insoferne der Fall, als die unfreie Bevölkerung ihre Kaufkraft nicht steigern, durch die Nachfrage nach neuen Lebensbedürfnissen die Produktion nicht wesentlich begünstigen konnte.

[2]) Timäos fr. 67 (bei Athen. VI 272b): . . . *Μνάσωνα τὸν τοῦ Ἀριστο-*

Zu dieser unmittelbaren Schädigung der freien Arbeit kam dann aber auch noch die mittelbare Beeinträchtigung durch den moralischen Druck, den die Sklavenwirtschaft auf die Lage der arbeitenden Klasse überhaupt ausübte. Wo ausschließlich freie Arbeit herrscht, wird der Fortschritt der Kultur immer eine gewisse Tendenz zeigen, auch die Lebenshaltung der untersten Klasse zu erhöhen. Die Bedürfnisse derselben werden der steigenden Zivilisation wenigstens einigermaßen folgen; und wenn sich auch für die gemeine, ungelernte Arbeit der Lohn in der Regel kaum über den notwendigen Unterhaltsbedarf erhebt, so ist doch eben die Anschauung über das Maß dieses „Notwendigen" da, wo es sich um freie Menschen handelt, immer nur ein relatives. Sie hängt von der öffentlichen Meinung ab, die ihrerseits durch die allgemeine Höhe der Zivilisation bestimmt wird. Und es ist ja bekannt, wie sehr die einmal erreichte Höhe der Lebenshaltung die Tendenz hat, fortzubestehen, wie die Löhne — um mit Malthus zu reden — sich sträuben zu fallen. Wie aber, wenn die Zahl der freien Arbeiter nur einen Teil der arbeitenden Klasse bildet und der andere Teil, wenn nicht die Mehrheit, sich den denkbar ungünstigsten Lebensbedingungen fügen muß, wenn man sich gewöhnt hat, einer so großen Masse von Arbeitern die intensivste Arbeitsleistung für das geringste Maß menschlicher Bedürfnisbefriedigung abgezwungen zu sehen? Konnte unter solchen Verhältnissen, wie wir sie wenigstens in den großen Industrie- und Handelszentren finden, der freie Arbeiter darauf rechnen, daß man ihm gegenüber einen sehr viel höheren Maßstab anlegte?

Nun hat ja allerdings die freie Arbeit den Druck, der auf ihr lag, keineswegs immer widerstandslos über sich ergehen lassen. Es blieb gewiß nicht überall bei bloßen Protesten gegen den Wettbewerb des Sklaven, wie sie uns aus dem Phokis des 4. Jahrhunderts berichtet werden. Wir hören wenigstens aus späterer Zeit, daß Lohndifferenzen mit den Arbeitgebern zu förmlichen

τέλους ἑταῖρον, χιλίους οἰκέτας κτησάμενον, διαβληθῆναι παρὰ τοῖς Φωκεῦσιν ὡς τοσούτους τῶν πολιτῶν τὴν ἀναγκαίαν τροφὴν ἀφῃρημένον.

Arbeitseinstellungen führen konnten. Einem Beamten, der sich um die Beilegung solcher Streitigkeiten verdient gemacht, wird einmal von der Stadt Paros ein Ehrendekret bewilligt, das in Marmor verewigt ward! Es rühmte ihn, weil er als „Agoranom" darauf bedacht gewesen sei, daß den Arbeitern von den Arbeitgebern und umgekehrt kein Unrecht geschehe, weil er „die Arbeiter dem Gesetz gemäß veranlaßt habe nicht auszustehen, die Arbeitgeber aber, ihnen den gebührenden Lohn zu zahlen".[1]) Also der Ausstand als Waffe im Lohnkampf! — Allein man darf das, was mit dieser Waffe für die Arbeit erreichbar war, nicht überschätzen. Wie konnte die freie Arbeiterklasse selbst bei der bestorganisierten Vereinigung ihrer Mitglieder hoffen, die Lohnbildung allgemein und dauernd zu beeinflussen, wenn sich ein großer Teil der vorhandenen Arbeitskräfte durch die Unfreiheit ihrer Einwirkung vollkommen entzog, wenn der Erfolg des einmütigsten Zusammenstehens wesentlich davon abhing, ob und inwieweit die durch Arbeitseinstellung geschaffenen Lücken durch unfreie Arbeitskräfte ausgefüllt werden konnten oder nicht?

Es kann kein Zweifel sein, daß das ganze Verhältnis der Arbeit zum Kapital, besonders die Unfreiheit des Arbeitsmarktes wie ein Bleigewicht an allen Bestrebungen hing, der freien Arbeit einen wachsenden Anteil am Volkseinkommen zu sichern. Die starke, dem antiken Kapital mehr noch als dem modernen zur Verfügung stehende Reservearmee sorgte dafür, daß die Ware Arbeit

[1]) Inschrift aus dem 1. Jahrhundert v. Chr. CIG II add. 2374e, Zeile 15 ff.: *περὶ δὲ τῶν μισθοῦ ἐργαζομένων καὶ τῶν μισθουμένων αὐτοὺς ὅπως μηδέτεροι ἀδικῶνται ἐφρόντιζεν, ἐπαναγκάζων κατὰ τοὺς νόμους τοὺς μὲν μὴ ἀθετεῖν, ἀλλὰ ἐπὶ τὸ ἔργον πορεύεσθαι, τοὺς δὲ ἀποδιδόναι τοῖς ἐργαζομένοις τὸν μισθὸν ἄνευ δίκης.* Wir haben leider nur wenige Parallelen zu diesem Streike aus dem Altertum, so z. B. u. a. in Ägypten (s. Spiegelberg, Arbeiter und Arbeiterbewegung im Pharaonenreich unter den Ramessiden, 1895, und Thurnwald, Staat und Wirtschaft im alten Ägypten, Ztschr. f. Sozialwissenschaft 1901 S. 781 f.) und in Kleinasien (Ausstand der Bauhandwerker und -arbeiter in Sardes, auf den sich die Inschrift Nr. 628 bei Lebas-Waddington bezieht).

nicht zu teuer wurde. Es gilt eben in gewissem Sinne auch für die antike Volkswirtschaft, was Marx einmal von Nordamerika gesagt hat. Hier „blieb jede selbständige Arbeiterbewegung gelähmt, solange die Sklaverei einen Teil der Republik verunstaltete. Die Arbeit in weißer Haut kann sich nicht dort emanzipieren, wo sie in schwarzer Haut gebrandmarkt wird.“[1]) Wie viel weniger noch vermochte sie es da, wo eine solche Brandmarkung selbst dem Volksgenossen gegenüber möglich war! Insbesondere konnte bei dieser Sachlage gar nicht der Gedanke aufkommen, daß der Arbeitslohn ein im besten Sinne des Worts *selbständiges* Glied der Einkommensbildung darstellt. Wo man in diesem Grade gewohnt war, in dem Arbeiter eben nur das notwendige Instrument zu sehen, da konnte man auch in dem Arbeitslohn nichts anderes erblicken, als einen Abzug vom Kapitalprofit, bezw. vom Unternehmergewinn.

Schon der Umstand, daß selbst in dem demokratischen Athen der gemeine Mann nicht besser gekleidet ging als der Sklave, überhaupt in seinem Äußern nicht vom Sklaven zu unterscheiden war, läßt auf eine recht niedrige Lebenshaltung der Masse schließen.[2]) Und dieser Eindruck wird bestätigt durch das, was wir über die Höhe der Arbeitslöhne wissen. Ein Tagelohn von 3 Obolen, wie wir ihn zu Athen in der zweiten Hälfte des 5. Jahrhunderts für ungelernte Arbeiter finden,[3]) reichte selbst bei der Anspruchslosigkeit des Südländers nicht für den Unterhalt einer Familie hin.[4])

[1]) Kapital I[4] 305. Auch Carlyles Schilderung der irischen Konkurrenz (Chartism c. 4) bildet eine belehrende Parallele!

[2]) Ps.Xenoph. Ἀθ. πολ. 11: *ἥσθηταί τε γὰρ οὐδὲν βέλτιον ὁ δῆμος αὐτόθι ἢ οἱ δοῦλοι καὶ οἱ μέτοικοι καὶ τὰ εἴδη οὐδὲν βελτίους εἰσίν.* Es ist allerdings ein Gegner des Demos, der so schreibt; aber wir haben keinen Grund, an der Richtigkeit seiner Behauptung zu zweifeln.

[3]) Aristophanes Ekkles. 310. Für die Ansicht von Francotte a. a. O. I S. 314, daß die hier genannten Arbeiter Staatssklaven seien, fehlt jeder Anhaltspunkt.

[4]) Vgl. das von Böckh, Staatshaushaltung I[3] 142 aufgestellte Haushaltsbudget. Zwar meint Beloch, Griech. Gesch. I 415 f., vgl. II 357 ff., daß eine Arbeiterfamilie mit diesem Tagelohn „allenfalls auskommen“ konnte. Aber

Trotzdem fanden sich für den kärglichen Lohn in den Zeiten des peloponnesischen Krieges Tausende bereit, den harten und gefährlichen Dienst als Ruderer auf den Galeeren zu übernehmen.[1]) Und mit welcher Begierde drängten sich in Athen die kleinen Leute zu dem mit 2—3 Obolen gelohnten Geschworenendienst! Daher wird auch der Durchschnittslohn für die gelernte Arbeit den uns aus derselben Zeit überlieferten Betrag von 1 Drachme[2]) kaum wesentlich überschritten haben.[3]) Und was wollte selbst dieser Lohn für einen Familienvater viel bedeuten? Was ist ein Lohn, der nur die knappste Befriedigung der Existenzbedürfnisse ermöglichte, bei dem die Teilnahme an Kulturgütern fast gänzlich versagt blieb oder nur unentgeltlich genossen werden konnte, von Reservebildung oder gar neuer Vermögensbildung meist keine Rede war? Daher betrachtete man es auch als etwas ganz Selbstverständliches, daß der Handarbeiter im Alter, wenn seine körperliche Leistungsfähigkeit aufhörte und keine andere Hilfe zu Gebote stand, der Not anheimfallen müsse.[4])

---

auch er gibt zu, daß „bei steigenden Getreidepreisen die Not groß werden mußte". Wie Beloch trotz dieses Zugeständnisses der Ansicht sein kann, daß in Athen jeder, der arbeiten wollte, mit Leichtigkeit zu lohnendem Verdienst Gelegenheit fand (II 362), ist mir unbegreiflich.

[1]) Thuk. VIII 45, vgl. 29. Xenophon Hell. I 5, 7, dazu Beloch II 358, der mit Recht bemerkt, daß die möglicherweise hinzukommende Verpflegung wenig ins Gewicht fällt.

[2]) So viel erhielten die Steinsäger und Maurer beim Bau des Erechtheions in den letzten Jahren des peloponnesischen Krieges CIA I 324; vgl. 325, wo man mit Beloch wohl auch gelernte Arbeiter annehmen muß. Vgl. auch die Lohnübersichten bei Guiraud a. a. O. S. 183 ff. und Francotte I 309 ff.

[3]) Soviel wird man ja allerdings Kirchhoff (Abh. d. Berliner Ak. 1876 S. 56) zugeben müssen, daß dieser vom Staat in schwerer Kriegszeit gezahlte Lohn nicht ganz der normale gewesen sein kann.

[4]) Xenophon Mem. II 8, 2: *καὶ πόσον χρόνον οἴει σοι* — sagt Sokrates zu einem als Lohnarbeiter beschäftigten, verarmten Freund — *τὸ σῶμα ἱκανὸν εἶναι μισθοῦ τὰ ἐπιτήδεια ἐργάζεσθαι; Μὰ τὸν Δί', ἔφη, οὐ πολὺν χρόνον. Καὶ μήν, ἔφη, ὅταν γε πρεσβύτερος γένῃ, δῆλον ὅτι δαπάνης μὲν δεήσῃ, μισθὸν δὲ οὐδείς σοι θελήσει τῶν τοῦ σώματος ἔργων διδόναι.*

Nun begegnen wir ja allerdings etwa achtzig Jahre später Löhnen von $1\frac{1}{2}$ Drachmen für ungelernte, von $2-2\frac{1}{2}$ Drachmen für gelernte Arbeiter und Handwerker.[1]) Allein da in dieser langen Zwischenzeit die Zirkulationsmittel eine gewaltige Vermehrung erfahren hatten, die Kaufkraft des Geldes stark gesunken, die Preise gerade der notwendigen Lebensbedürfnisse gestiegen waren,[2]) so wird man in dieser Lohnsteigerung schwerlich ein Symptom dafür erblicken können, daß sich die Einkommensverhältnisse der unteren Volksklassen wesentlich gehoben haben. Die Löhne mochten, absolut betrachtet, eine namhafte Erhöhung aufweisen; dennoch konnte bei der Geldentwertung der steigende Geldlohn sinkender oder wenigstens gleichbleibender Reallohn sein. Wenn die mit den genannten Arbeitern gleichzeitig beschäftigten Sklaven für ihre Kost allein $\frac{1}{2}$ Drachme pro Kopf erhielten,[3]) so können auch die Durchschnittslöhne[4]) dieser Zeit höchstens eine recht niedrige Befriedigung der notwendigsten materiellen Bedürfnisse ermöglicht und kaum etwas als wirklich freies Einkommen übriggelassen haben.[5])

---

[1]) In den Rechnungen der eleusinischen Tempelverwaltung CIA II 834 b, vgl. 834 c.

[2]) Vgl. die Daten bei Beloch II 355 ff., der im 4. Jahrhundert geradezu eine Preisrevolution annimmt, „wie wir sie in ähnlicher Weise um die Mitte des vorigen Jahrhunderts gesehen haben". Welch letzteres ich dahingestellt sein lasse.

[3]) Vgl. a. a. O. die Urkunde 834 b. Mauri (a. a. O. S. 86) meint, daß bei einem Arbeitslohn von $1\frac{1}{2}$ Drachmen der Preis der freien Arbeit den der unfreien nur um 2 Obolen täglich übertraf. Eine Annahme, die in einzelnen Fällen das Richtige treffen mag, in dieser Allgemeinheit aber nicht aufrecht zu erhalten ist.

[4]) Daß die genannten Löhne ungefähr den Durchschnittslöhnen entsprachen, wird durch die bekannte Angabe bei Athenäos IV 168 b bestätigt, daß die Philosophenschüler Menedemos und Asklepiades (im 3. Jahrhundert) mit der schweren Arbeit in einer Getreidemühle und noch dazu mit Nachtarbeit nur 2 Drachmen verdienten.

[5]) Nach [Demosthenes] XLII war es zu Athen im 4. Jahrhundert schwierig, von einem Kapital von 45 Minen, also — bei 12 % — von 540 Drachmen jährlich zu leben. Mauri (S. 81, vgl. S. 91) berechnet das Existenzminimum

So wird auch durch das lohnstatistische Material, so dürftig es ist, unsere oben ausgesprochene Ansicht bestätigt, daß die arbeitende Klasse an der Steigerung des Wohlstands, die doch gerade in Athen im Laufe des 4. Jahrhunderts eine beträchtliche war, nur in ungenügender Weise teilnahm. Und wenn das selbst in der reichsten Stadt des damaligen Hellas der Fall war, wird sich auch anderwärts die materielle Lage der freien Arbeit kaum viel günstiger gestaltet haben.[1])

Aber nicht bloß im gewerblichen Arbeitsleben machen wir die Beobachtung, daß die zunehmende Produktivität der Arbeit oft in einseitiger Weise den Besitzenden zugute kam. Die geschilderte kapitalistische Entwicklung der Gesellschaft machte sich naturgemäß auch bald in der Agrarwirtschaft fühlbar und führte hier zu ähnlichen Ergebnissen in dem Verhältnis zwischen Kapital und Arbeit, zwischen Besitz und Nichtbesitz, wie sie uns innerhalb der städtischen Mauern entgegengetreten sind.

Im Altertum hat eben dasjenige Kapital, welches in Industrie, Handel und Geldgeschäft erworben wurde, stets einen überaus starken Drang nach Investierung in Grundbesitz gezeigt.[2]) Die größere Sicherheit, das größere gesellschaftliche Ansehen, die Vorliebe für den Genuß der Villeggiatur, die aus der geringeren Entwicklung der Kreditwirtschaft sich ergebende Nötigung zu Kapitalanlagen in Grund und Boden, all dies trug dazu bei, dem Erwerbs-

einer attischen Familie von vier Köpfen auf 525 Drachmen für das Ende des 4. Jahrhunderts, auf 400 Drachmen für das Erde des 5. Jahrhunderts, so daß also ein Lohn von $1^1/_2$ Drachmen (4. Jahrhundert) bezw. 1 Drachme (5. Jahrhundert) hinter diesem Existenzminimum zurückgeblieben wäre. Zu optimistisch urteilt Francotte a. a. O. I 342.

[1]) Das läßt sich z. B. auch aus den inschriftlich erhaltenen Baurechnungen der Heiligtümer von Delos und Epidauros erkennen. Vgl. Homolle, Correspond. hell. XIV 478 ff. und Baunack, Aus Epidauros S. 47.

[2]) Die Gerichtsreden des Lysias, Isäos, Demosthenes, die uns einen so tiefen Einblick in die Vermögensverhältnisse des attischen Bürgertums gewähren, lassen diese Vorliebe für Kapitalanlagen in Grund und Boden deutlich erkennen.

sinn der Städter eine höchst intensive Richtung auf den Besitz oder wenigstens auf die finanzielle Ausbeutung von Grund und Boden zu geben. Insbesondere kommt hier in Betracht, daß dem antiken Kapitalisten nicht in der Weise wie dem modernen die Anlage beweglichen Vermögens in Wertpapieren möglich war. Diese Funktion versah in gewissem Sinn der Sklave, der ja auch ein jederzeit übertragbares, eine bestimmte Rente abwerfendes Vermögensobjekt darstellte. Aber der Sklave konnte in größerem Maßstab außer dem Gewerbe nur noch durch die Verwendung in der Landwirtschaft oder sonstige Ausbeutung des Bodens (Montanindustrie) ertragfähig gemacht werden. Ein Moment, welches die Nachfrage des Kapitals nach Grund und Boden und die Tendenz zur Konzentrierung des Bodeneigentums wesentlich verstärkte.

Nicht nur, daß reiche Bürger einen Kranz glänzender Landsitze um die Stadt zogen,[1]) auch das kleingewerbliche Kapital suchte und fand eine relativ sichere Verwertung im ländlichen Grundeigentum, das der Bürger durch seinen Sklaven, Freigelassenen oder Pächter bewirtschaftete.[2]) Wir sehen, wie das Kapital überall in die Dörfer eindringt, so daß es z. B. in Attika eine offenbar ganz gewöhnliche Erscheinung war, daß wohlhabende Bürger ihre Grundstücke in den verschiedensten Gemeinden zerstreut besaßen.[3]) Die Landwirtschaft wird auch in dieser Hinsicht immer mehr industrialisiert. Sie ist für viele Bürger in derselben Weise lediglich Spekulationsgebiet wie Gewerbe und Handel. Wir sehen das recht deutlich an der Leichtigkeit, mit der sich der attische Bürger des 4. Jahrhunderts,

[1]) Siehe Thuk. II 65, 2. Isokrates VII 52.

[2]) Vgl. die Bemerkung des Hekatäos bei Diodor I 74 über die *τεχνῖται, οἳ ἐφάπτονται γεωργίας.*

[3]) Siehe die Zusammenstellung bei Guiraud, La propriété foncière en Grèce p. 393. Sundwall, Epigraphische Beiträge zur sozialpolitischen Geschichte Athens im Zeitalter des Demosthenes, 1906, S. 70, sieht freilich in den hier mitgeteilten Tatsachen einen Beweis gegen die Ansicht von der Invasion des Kapitals in den Bodenbesitz! Er hat eben weder die Bedeutung dieser Tatsachen, noch dieser „Invasion" verstanden, in der er seltsamerweise ein „Symptom wirtschaftlichen Niedergangs" sieht!

wenn einmal infolge niedriger Wein- oder Getreidepreise der Landbau nicht lohnend genug war, dem Geschäft des Händlers, des Geldverleihers, des Krämers oder Schankwirts zuwandte.[1]) Ein Berufswechsel, der recht drastisch zeigt, wie wenig diese Art von Bodenbesitzern echte und rechte Bauern mehr waren.

Auf die Invasion des städtischen Kapitals in den Grundbesitz fällt ein bedeutsames Licht durch die Angaben, welche wir über die Vermögensverhältnisse eines der großen atheniſchen Bankiers des 4. Jahrhunderts besitzen. Der Mann hatte neben einer Fabrik Grundstücke im Werte von 20 Talenten, zum großen Teil gewiß nichtstädtischen Grund und Boden. Ebenso werden unter den 50 Talenten, die er als Leihkapital ausstehen hatte, viele Hypothekenkapitalien gewesen sein. Von einem Betrag von 11 Talenten ist es ausdrücklich bezeugt, daß er auf Grundstücke und Häuser ausgeliehen war. Der Grundbesitz, den er hinterließ, gab einen Ertrag von etwa 1 Talent.[2]) — Demosthenes hat es einmal vor einem der — nach Hunderten zählenden — atheniſchen Gerichtshöfe als ein bedenkliches Symptom der sozialen Entwicklung beklagt, daß alle Mitglieder des Gerichtes zusammengenommen nicht so viel Grundeigentum besäßen, wie gewisse reiche Emporkömmlinge für sich zusammengekauft hätten,[3]) — mehr, als sie je im Traume zu hoffen gewagt, fügt an anderer Stelle ein Nachahmer des Redners hinzu.[4]) Und daß es in der Tat damals an Latifundienbildungen nicht gefehlt hat, beweist das — ebenfalls in einer Gerichtsrede erwähnte — Landgut, das einen Umfang von 40 Stadien hatte und seinem Besitzer einen jährlichen Ertrag von mehr als 1000 Medimnen Gerste und 800 Metreten Wein im Werte von 7000 bis 27600 Drachmen, sowie an Waldrente etwa 40 Minen ab-

[1]) *Περὶ πόρων* IV 6.

[2]) Demosthenes (f. Phormion) V 36 ff. Dazu Beloch II 351.

[3]) XXIII 208: *γῆν δ' ἔνιοι πλείω πάντων ὑμῶν τῶν ἐν τῷ δικαστηρίῳ συνεώνηνται.*

[4]) *Περὶ συντάξεως* 30. *οἱ δὲ γῆν συνεωνημένοι γεωργοῦσιν, ὅσην οὐδ' ὄναρ ἤλπισαν πώποτε.*

warf.[1]) Und dabei gehörte dieser Grundbesitzer noch nicht einmal zu den dreihundert Höchstbesteuerten! Auch fehlt es endlich nicht an Symptomen jenes für den Anhäufungsprozeß des Grundeigentums so charakteristischen Arrondierungsbestrebens, der libido agros continuandi.[2]) Kein Wunder, daß Politiker, die das Heil der Gesellschaft in einem gesunden Bauernstand erblickten, mit Sehnsucht auf die früheren Beschränkungen des Anhäufungsrechtes, der Veräußerlichkeit und Verpfändbarkeit des Grundbesitzes zurückblickten und für deren Wiedereinführung das Wort ergriffen.[3])

Durch dies Umsichgreifen des mobilen Kapitals auf dem platten Lande teilte sich auch diesem etwas von der Beweglichkeit des Verkehres mit, die dem gewerblichen Leben eignet. Eine Beweglichkeit, die noch dadurch gesteigert wurde, daß ja die Bodenwirtschaft selbst seit langer Zeit eine innere Wandlung in dieser Richtung durchgemacht hatte. Denn mit dem Fortschritte der städtischen Kultur und Geldwirtschaft war auch der Landbau rationalisiert und bis in die bäuerlichen Betriebe hinein immer mehr industriell, sein Absatz kommerziell geworden.

Eine Entwicklung, die ja an und für sich dem mittleren und kleinen Besitz keineswegs ungünstig war! Denn je mehr die Stadt für das Land als Markt bedeutete und das Einkommen der Landbevölkerung steigerte, je mehr ferner durch die wachsende Intensität der Landwirtschaft und den gartenmäßigen Anbau der Faktor der persönlichen Arbeit an Bedeutung gewann, um so leichter war für den kleineren Betrieb die Konkurrenz mit dem größerem; und so ist mit der intensiven Entwicklung des Anbaues von Gemüsen und Garten-

[1]) [Demosthenes] XLII 5, 7, 20, dazu Böckh I[3] 563. Mit Bezug auf diese Grundherrn sagt der Redner § 21: *ὑμεῖς δ' οἱ γεωργοῦντες εὐπορεῖτε μᾶλλον ἢ προσῆκεν.*

[2]) Demosthenes LV 1 über den *γείτων πλεονέκτης ἐπιθυμήσας τῶν χωρίων.* Siehe Diodor XIII 84 (aus Agrigent) und die charakteristische Äußerung Menanders (Kock III 267 fr. 1099):

*κἂν μυρίων γῆς κυριεύῃς πήχεων,*
*θανὼν γενήσει τάχα τριῶν ἢ τεττάρων.*

[3]) So Aristoteles Politik VII 2, 5 f. 1319a.

gewächsen, der Öl-, Wein- und Feigenkultur ohne Zweifel das Emporblühen eines zahlreichen und kräftigen Standes mittlerer und kleiner Besitzer Hand in Hand gegangen. Allein es barg diese Kultur der Handelsgewächse für den kleineren Winzer, Gärtner und Baumzüchter doch auch wieder gewisse Gefahren. Die Produktion für den Handel machte ihn von allen Schwankungen des Marktes abhängig, denen der Bauer nur zu oft — wie z. B. der obenerwähnte Berufswechsel beweist — ratlos gegenüberstand, während der geschäftsgewandtere Spekulant und der größere Besitzer mit Krisen und Absatzstockungen ganz anders zu rechnen wußte und denselben ja auch infolge seiner größeren Kapitalkraft ganz anders gewachsen war. Und wie sehr waren hier von diesem Besitz reicherer Mittel, von der Fähigkeit zur Ertragung größeren Risikos Produktionsverbesserungen abhängig, die oft schon der mittlere Besitzer, geschweige der kleine Bauer nicht wagen konnte! Wie viel leichter endlich ertrug der große Gutsbesitzer die Abhängigkeit von dem Ernteausfall, der im Öl- und noch mehr im Weinbau so großen Zufälligkeiten unterliegt und für den kleinen Mann um so verhängnisvoller werden kann, je größer die Vorlage von Kapital ist, die z. B. der Weinbau im Verhältnis zur Ackerwirtschaft erfordert. Keine Frage, daß für einen Stand, für den seinem ganzen Wesen nach so sehr wie für den Bauern ein stetiger und fester Erwerb Lebensbedingung ist, die Möglichkeiten des ökonomischen Verfalls sich vervielfältigten, je mehr seine Tätigkeit diesen merkantilen und spekulativen Charakter annahm und mit einem raschen Steigen und Fallen der Erwerbsverhältnisse zu rechnen hatte. Wie oft mag da der kleine Weinbauer und Ölproduzent in eine Lage geraten sein, die sich von einer proletarischen kaum noch unterschied, und wie mancher mag den Schein der wirtschaftlichen Selbständigkeit dahingegeben haben, um als Kolone oder Thete in den Dienst eines größeren Produzenten zu treten!

Und was für die Bodenwirtschaft, das gilt auch für den Bodenbesitz. Wie der Bauer durch die allgemeine ökonomische Entwicklung eine wesentliche Wandlung erfahren hatte, so war auch

die Rechtsstellung des Bodens, auf dem er saß, eine andere geworden. Das immer allgemeiner zur Geltung gekommene Recht der freien Teilbarkeit und Veräußerlichkeit hat der ursprünglichen Eigenart des Grundeigentums manchen Abbruch getan. Hier wurde das Landgut nicht mehr, wie in den älteren Rechten, als soziale Position behandelt, als die Grundlage einer selbständigen wirtschaftlichen Berufserfüllung, sondern wie eine Ware. Und diese Mobilisierung des Grundes und Bodens steigerte sich jetzt vielfach in einem Grade, daß der Grundbesitz — in den Strudel der kapitalistischen Bewegung hineingezogen — seine spezifische Natur und den Charakter eines stabilen Elementes im Organismus der Gesellschaft vielfach verlor. Er wurde nicht selten geradezu Objekt für bloß spekulativen Besitzwechsel, schwunghafter Handelsartikel; so daß es begreiflich erscheint, wenn wohlmeinende Patrioten darüber klagten, daß „das Land nicht mehr betrachtet werde als die Mutter der Menschen, als der Herd der Götter und das Grab der Väter, sondern nur als ein Werkzeug der Bereicherung". Eine Klage, die ja insoferne unberechtigt war, als die Mobilisierung des Bodens für die Entwicklung der Produktivkräfte der Landwirtschaft unentbehrlich ist, und anderseits gewiß auch jetzt noch ein großer Teil der bäuerlichen Bevölkerung sein Land nicht als Gegenstand von Spekulationsgewinsten, sondern als Stätte der Berufsarbeit betrachtete, die man den Nachkommen in möglichst gutem Stand hinterlassen wollte. Allein soweit jener kapitalistische Geist in die Bodenwirtschaft eindrang, enthielt er in der Tat eine soziale Gefahr. Denn die Behandlung des Bodens als Handels- und Spekulationsobjekt führte nur zu leicht zu seiner Überschuldung, da sie stets die Tendenz hat, den Preis der Grundstücke über den Betrag der kapitalisierten Grundrente nebst Zins von den zugehörigen notwendigen Produktivkapitalien hinaufzutreiben.[1]) Überschuldung aber bedeutet Verminderung der Widerstandsfähigkeit gegen das Umsichgreifen des mobilen Kapitals!

[1]) Vgl. Sering, Die Agrarfrage und der Sozialismus (Schmollers Jahrb. 1899, Jahrg. 23, S. 1543).

Dazu kam, daß die Auffaugungs- und Auskaufsbestrebungen des Kapitals begünstigt wurden durch den Verschuldungszwang, den die Gleichheit des Erbrechtes, die unbeschränkte Teilbarkeit usw. dem Grundbesitz auferlegte. Je mehr die Bevölkerung wuchs — und daß sie trotz aller Kriege im großen und ganzen zunahm, zeigt der Bevölkerungsüberschuß, den das europäische Hellas im Zeitalter des Hellenismus an den Orient abzugeben vermochte[1]) —, um so mehr mußte die Belastung des Grundbesitzes mit Erb- und Aussteuergeldern, mit rückständigen Kaufgeldern usw. zunehmen.

Kein Wunder, daß die verhaßten Hypothekensteine, deren Verschwinden einst Solon in begeisterten Versen gepriesen hatte, gerade seit dem 4. Jahrhundert so zahlreich sich wiederfinden.[2]) Eine schwere Gefahr angesichts der üblichen — auch wieder durch die kapitalistische Entwicklung bedingten — Verschuldungsform,[3]) der gemäß der Grundbesitz — ein immobiler Fonds — wie ein mobiler, wie ein „Kapital" verpfändet wurde, das in seinem Werte ganz anders reproduzierbar und flüssiger zu erhalten ist, als der so viel schwerer sich umsetzende, erst durch die Rente seinen Wert erhaltende Grund und Boden. Wurde vollends der Druck dieser kündbaren Kapitallasten gesteigert durch einen hohen Zinsfuß — und dieser betrug bekanntlich im 4. Jahrhundert durchschnittlich mindestens 12 Prozent — oder durch wirtschaftliche Krisen und Notlagen, so war gewiß häufig ein Herabsinken des Bauern ins Kleinpächter- und Feldarbeiterproletariat, die Verwandlung von

[1]) Für Demosthenes z. B. ist es zweifellos, daß das Hellas seiner Zeit viel bevölkerter sei, als das der Perserkriege (Phil. III 40). Vgl. auch Aristoteles Pol. III 10, 8. 1286b und VI 5, 5. 1293a.

[2]) Im Hinblick auf die große Zahl der aufgefundenen Hypothekensteine, von denen keiner älter ist als das 4. Jahrhundert, hat man mit Recht bemerkt, daß das kein Zufall sein kann. Vgl. Recueil des inscriptions juridiques grecques par Dareste etc. p. 122. Allerdings ist diese Verschuldung keineswegs überall ein Symptom wirtschaftlichen Niedergangs, sondern auch von Verbesserung und Ausdehnung des Betriebes. Das Kapital steigert den Wert der Arbeit, indem es ihre Produktivität steigert.

[3]) Vgl. Hitzig, Das griechische Pfandrecht, 1895.

freiem bäuerlichen Eigen in Pacht- und Kolonengut (ἐπίμορτος γῆ!) unabwendbar; besonders da, wo die aus dem 5. Jahrhundert überkommene weitgehende Parzellierung des Grundes und Bodens zu einer übermäßigen Güterzersplitterung geführt und die daraus erwachsende soziale Verderbnis die ökonomische und moralische Widerstandsfähigkeit eines Teiles der bäuerlichen Bevölkerung untergraben hatte. Was bedeutete in Notlagen die Widerstandskraft von Zwergwirtschaften, auf denen schon in normalen Zeiten häufig nur noch ein Proletarier vegetierte![1])

Das aber war es ja eben, worauf es bei der Invasion des Kapitals in den Bodenbesitz im letzten Grunde abgesehen war: das Kapital suchte sich außerhalb der städtischen Mauern genau so der sachlichen und persönlichen Produktionskräfte zu bemächtigen wie im gewerblichen Leben. Der Bauer mußte ausgekauft oder ausgewuchert werden, zum Arbeiter des Kapitalisten gemacht werden, wenn der volle Genuß der Grundrente dem Kapital zufallen sollte. Gegenüber armen Zeitpächtern ließ es sich ja leicht durchsetzen, daß die Steigerung des Produktionsertrages überwiegend dem Kapitalisten zugute kam, da der Zeitpächter, um nicht entfernt zu werden,[2]) sich gewiß oft genug mit einem möglichst niedrigen Anteil am Ertrag begnügt hat.[3])

Es wiederholte sich hier eine Erscheinung, ganz analog derjenigen, welche wir bereits innerhalb der städtischen Mauern be-

---

[1]) Mit Recht hält es Roscher, Ansichten der Volkswirtschaft I² 278, für so gut wie sicher, daß namentlich in Attika der Latifundienbildung eine große Zersplitterung des Grundes und Bodens voranging. Ähnlich Guiraud a. a. O.

[2]) Einen auffallend großen Wechsel der Pächter, der auf die Lage dieser Klasse gewiß kein günstiges Licht wirft, zeigt das von Lysias VII (über den Ölbaumstumpf) erwähnte Grundstück. — Auch die Kleinheit der Pachten, wie sie durch die Inschriften seit dem 4. Jahrhundert bezeugt sind, ist wenigstens zum Teil ein ungünstiges Symptom.

[3]) Voll Wehmut sieht Isokrates (Areopag. 32) auf die gute alte Zeit zurück, wo die Reichen, um der Armut abzuhelfen, sich mit billigen Pachtbedingungen begnügt hätten.

obachtet haben. Die Rente des Kapitals wuchs auf Grund des der Arbeit entzogenen und dem Besitz zuwachsenden Teiles des Produktionsertrages. Ja, der Anteil der Arbeit, soweit sie vom Kapital abhängig war, dürfte hier eher noch geringer gewesen sein, da die Entlohnung des ländlichen Teilarbeiters und Tagelöhners wahrscheinlich noch niedriger war, als die des gewerblichen Arbeiters. Zudem hat ja das Kapital, um das Teilungsverhältnis möglichst zu seinen Gunsten zu gestalten, auch auf dem platten Lande reichlich von dem Mittel Gebrauch gemacht, durch welches sich in Handel und Gewerbe sein Übergewicht so gewaltig gesteigert hatte. Es hat gewiß, soweit es sich wirtschaftlich lohnte, den freien Landarbeiter und Pächter durch den unfreien Arbeiter ersetzt. Das beweist nicht nur die tatsächliche Ausdehnung der Ackersklaverei,[1]) sondern auch die soziale Theorie des 4. Jahrhunderts, für welche die freie Arbeit im Landbau keines-

[1]) Vgl. z. B. die bedeutsame Rolle, welche in den Kämpfen der korkyräischen Oligarchen und Demokraten die offenbar sehr zahlreichen Ackersklaven spielten. Thuk. III 73. — Über das Zusammenarbeiten von Sklaven und Freien bei der Feldarbeit vgl. Plato Euthyphro 4c, über Ackersklaven überhaupt Demosthenes XVIII 5 und Ps.Demosthenes LIII 21. Wie zahlreich dieselben in Attika waren, beweist die Stelle des Hyperides (fr. 33 Bl.), die sich offenbar auf das vom Redner beantragte Massenaufgebot nach Chäronea bezieht. Die Zahl der waffenfähigen Sklaven ist hier offenbar als eine sehr beträchtliche gedacht, auch wenn man die angegebene Zahl von 150000 Köpfen mit Beloch (Bevölkerung S. 98) und E. Meyer (Forschungen II 188) ebenso für apokryph hält wie die 400000 attischen Sklaven, welche Ktesikles bei Athenäos IV 272c für das Jahr 310 nennt. Zwar hat sich neuerdings Seeck, Die Statistik in der alten Geschichte (Jbb. f. Nat. u. Stat. 1897 S. 5), für die Geschichtlichkeit dieser letzteren Zahl ausgesprochen; und sie ist ihm ein Beweis für „die starke Zunahme des Elends und des Reichtums, wie wir sie nach Lage der Sache erwarten müssen". Allein die Tendenz der Entwicklung ist auch ohne solche offenkundig falsche Zahlen (s. Beloch Jbb. a. a. O. S. 324 f.) deutlich genug erkennbar. — Daß übrigens auch in Bezug auf die Sklavenbevölkerung die Dinge in Attika nicht etwa ungünstiger lagen als in anderen gleich entwickelten Landschaften, zeigt die noch größere Sklavenmenge in Chios. Thuk. VIII 40, 2. Viel zu niedrig schlägt die Ausdehnung der unfreien Arbeit an Cicotti a. a. O. S. 92 ff.

wegs als ein notwendiges wirtschaftliches Erfordernis seines Gedeihens galt.[1])

Auch im agrarischen Arbeitsleben steigerte sich so vielfach der soziale und ökonomische Druck, den das Kapital mit seinen unfreien Arbeitsinstrumenten überhaupt auf die freie Arbeit ausübte.

Kam doch hier zu den geschilderten rein wirtschaftlichen Entwicklungstendenzen noch ein Moment hinzu, welches die Wirksamkeit derselben noch wesentlich verstärkte. Es ist die Ungunst der allgemeinen geschichtlichen Lage der Nation, welche zeitweilig besonders auf dem platten Lande schwer lastete und gerade hier der Verschärfung der sozialökonomischen Gegensätze in die Hand arbeitete. Wie mächtig hat insbesondere die Kriegführung der Epoche, in der von 85 Jahren (seit Beginn des peloponnesischen Krieges bis zum Einzug König Philipps in Delphi) nicht weniger als 55 Jahre großen hellenischen Krieges waren, zur Vermehrung der Armut beigetragen! Diese Kriegführung ging ja sehr häufig mit rücksichtsloser Härte gerade auf die ökonomische Schädigung des Gegners aus. Die bei dem gartenmäßigen Anbau und der Eigenart der klimatischen und Bodenverhältnisse auf die Landeskultur nicht selten geradezu vernichtend wirkende Zerstörung des Irrigationssystems und der Baumpflanzungen[2]) mußte zu Notständen führen, aus denen sich der mittlere und kleine Besitzer oder Pächter gewiß oft genug nicht mehr emporzuarbeiten vermochte. „Sie wüten gegen ihre eigene Ernährerin und Mutter", klagt Plato im „Staat",[3]) und — hätte er hinzusetzen können — gegen das Mark der Nation, die festeste Stütze des Gemeinwesens, wie sie nach dem Urteil des Euripides die Nation eben an dem von der eigenen Arbeit lebenden Bebauer des Bodens besaß.[4])

[1]) Vgl. z. B. Aristoteles Politik IV 8, 5. 1329a.

[2]) Schon im 6. Jahrhundert spricht Stesichoros von dem „Singen der Zikaden am Boden". Aristoteles Rhet. II 21, 8. 1395: *ὅπως μὴ οἱ τέττιγες χαμόθεν ᾄδωσιν*!

[3]) 470c.

[4]) *αὐτουργοὺς οἵπερ καὶ μόνοι σῴζουσι γῆν.* Orestes v. 919.

Zwar wurde auch das Kapital durch solche Krisen stark in Mitleidenschaft gezogen; aber es hat dieselben doch ungleich rascher und leichter zu überwinden vermocht, wie es denn Aristoteles als eine allgemeine Erfahrung hinstellt, daß in Kriegszeiten ein Teil der Bevölkerung übermäßig reich, ein anderer übermäßig arm wird.[1]) Wie glänzend ist der gewerbliche und kommerzielle Aufschwung Athens in dem Jahrhundert nach den schweren Zeiten des peloponnesischen Krieges,[2]) während jenes starke und ehrenfeste Bauerntum, wie es uns in den Prachtgestalten des Dramas und in der älteren Komödie entgegentritt, „hart wie Eichenholz, spröde wie Ahorn", in derselben Zeit entschieden im Niedergang begriffen war, überhaupt das platte Land sich von den verheerenden Wirkungen des Krieges nie wieder völlig erholt hat![3]) Anderseits kamen derartige Krisen der Landwirtschaft zum Teil auch wieder gerade dem städtischen Kapital zugute. Nur der Kapitalbesitzer war imstande, nach solchen Krisen die Mittel für die notwendigen Meliorationen zu beschaffen, Anlagen, die erst nach Jahren einen Ertrag abwarfen, wie Wein- und Ölpflanzungen, wiederherzustellen. Während daher in solchen Zeiten zahlreiche mittlere und kleine Landwirte zur Veräußerung ihres Grundbesitzes gezwungen waren, erscheint es als eine beliebte Spekulation des Kapitals, die herabgekommenen zu billigen Preisen erworbenen Landgüter wieder ertragsfähig zu machen und teurer wieder zu

[1]) Pol. VIII 6, 2. 1306b; *οἱ μὲν ἀποροῦσι λίαν, οἱ δ' εὐποροῦσι μάλιστα ἐν τοῖς πολέμοις.* „Wie ich gehört habe" — sagt Demosthenes LVII 45 von der Zeit des peloponnesischen Krieges —, „sind infolge des damaligen Unglücks des Staates viele Bürgerfrauen Ammen, Tagelöhnerinnen, Gehilfinnen bei der Weinlese geworden und auch viele hinwiederum aus Armut zu Reichtum gelangt."

[2]) Vgl. Demosthenes *Περὶ τῶν συμμ.* 25 aus dem Jahre 354: *ὁρᾶτε τὴν πόλιν . . . πᾶσαν ταυτηνί· ἐν ταύτῃ χρήματ' ἔνεστιν ὀλίγου δέω πρὸς ἁπάσας τὰς ἄλλας εἰπεῖν πόλεις.*

[3]) Viele Gegenden Attikas, die einst dicht mit Ölbäumen bestanden waren, sind durch den Krieg ganz kahl geworden, wie es in einer Rede des Lysias (VII 7) heißt.

verkaufen.[1]) Auch ist der Bauer da, wo er sich auf seiner Scholle behauptete, vielfach in der Form der Verschuldung vom städtischen Kapital abhängig geworden;[2]) oder der Bauer ist auf dem vom Kriege verheerten Gebiete überhaupt verschwunden und die kapitalistische Plantagen- oder Weidewirtschaft an die Stelle der bäuerlichen getreten, wie es in den letzten Jahrhunderten der griechischen Geschichte allem Anscheine nach immer häufiger der Fall war.[3])

## 2.

### Die Universalherrschaft des Geldes und die zunehmende Differenzierung der Gesellschaft.

Wenn das dem Handelskapital innewohnende Bestreben, alles zur Ware zu machen, was Gewinn bringt, selbst auf agrarischem Gebiete ein so erfolgreiches war, daß der Grund und Boden nicht mehr bloß als Rentenquelle, sondern auch als Quelle von Spekulationsgewinn in Betracht kam, so liegt darin wohl der deutlichste Beweis für die stetige Zunahme des Kapitalismus, der Herrschaft des Geldes und der Spekulation über das gesamte ökonomische und soziale Leben. In allen Erwerbsgebieten, in Handel, Industrie und Landwirtschaft stand an der Spitze der ökonomischen Bewegung eine Klasse von Unternehmern und Kapitalisten, denen der überlegene Besitz an beweglichen und unbeweglichen Produktionsmitteln

[1]) Ein gewisser Ischomachos ist durch diese Spekulation ein reicher Mann geworden. Siehe Xenoph. Ökon. 20, 22 ff. Die Anekdote von den Freunden Solons, die die Kenntnis seiner Projekte zu Grundstück- und Kapitalspekulationen mißbraucht haben sollen (Plutarch Solon 15), ist ein charakteristisches Symptom dafür, wie sehr man an dergleichen gewöhnt war.

[2]) Wie groß das Kreditverhältnis der Landwirtschaft nach Kriegen oft war, das zeigt das Ehrendekret, welches im 4. Jahrhundert einem athenischen Bürger zuerkannt wurde, weil er das Kapital hergegeben, um im Kriege verödetes und unbesäet gebliebenes Land wieder zu bestellen. Vgl. Hermes VII 3.

[3]) Man sieht, wie unberechtigt der von Salvioli aus der römischen Geschichte abstrahierte Schluß ist, daß dem ganzen Altertum die kapitalistische Wirtschaft und die „Scheidung zwischen Kapital und Arbeit gefehlt habe". Le capitalisme dans le monde antique, 1908, S. 315 ff.

in Form von Gewinn, Zins- und Pachtrente den Bezug eines oft unverhältnismäßigen Anteiles an dem Ertrage der Volkswirtschaft ermöglichte. Das Kapital steht organisierend, beherrschend, „arbeitend“[1]) im Mittelpunkt des Produktions- und Umlaufprozesses. Eine Machtstellung, die recht augenfällig in der offenbar sehr zahlreichen Klasse von Rentnern zutage tritt, deren Lebensideal die „Muße“ war, die, soweit sie sich nicht im öffentlichen Leben betätigten, ohne Berufsleistung von der Arbeit anderer lebten.

Am intensivsten erscheint natürlich die Universalherrschaft des Geldes über das soziale Gesamtleben da ausgebildet, wo die Kapitalistenklasse zugleich eine privilegierte Rechtsklasse war, wo sich mit der materiellen zugleich die politische Herrschaft des Kapitals verband. Hier in der „Plutokratie“ oder „Oligarchie“, wo die arbeitende und besitzlose Masse den Besitzenden nicht einmal rechtlich gleichgestellt war, erreichte natürlich die Ausbeutung der Arbeit ihren Höhepunkt.[2]) Zwar ist es ohne Zweifel stark übertrieben, wenn Plato meint, daß es in den oligarchisch regierten Staaten neben der herrschenden Klasse fast nichts als Bettler gebe.[3]) Denn hier spricht der sozialistische Doktrinär, für den — um marxistisch zu reden — die Akkumulation von Reichtum auf dem einen Pol stets zugleich Akkumulation von Elend, Brutalisierung und moralischer Degradation auf dem andern Pol bedeutet. Allein eine derartige Äußerung wäre doch kaum möglich gewesen, wenn sich nicht tatsächlich der wirtschaftliche Klassengegensatz im plutokratischen Staat besonders schroff fühlbar gemacht hätte. Und in der Tat weist auch Aristoteles ausdrücklich darauf hin, daß für die Oligarchie die Schwäche des Mittelstandes charakteristisch sei.[4]) Tritt doch

[1]) Das Geld „arbeiten“ lassen ist ein Begriff, der schon der griechischen Geschäftssprache eigentümlich ist. *Τὸ δάνειον ἔνεργον ποιεῖν* [Demosthenes] LVI 29. Und wie bezeichnend ist der Ausdruck *ἀφορμή* für das Betriebskapital.

[2]) Mit Recht nennt Carlyle die Plutokratie die schlechteste Art aller Beherrschung, weil sie den Herrschern am wenigsten Pflichten auferlege und die Ausbeutung der Beherrschten am meisten begünstige.

[3]) Staat 552 d. Siehe Kap. 3 Abschnitt 2.

[4]) Politik VI 9, 9. 1296 a.

selbst in der fortgeschrittensten Demokratie jener Gegensatz augenfällig genug zutage!

Man ist ja allerdings gewöhnlich der Ansicht, daß die Demokratie durch zahlreiche „antikapitalistische Schutzmaßregeln" dem Umsichgreifen des Kapitalismus wenigstens innerhalb ihres Herrschaftsbereiches mit Erfolg zu wehren vermocht habe. Die Politik — meint man — „habe hier die wirtschaftliche Entwicklung gedämpft". Der größere Besitz sei von der demokratischen Gesetzgebung und Verwaltung durch die ständige Anzapfung des Kapitals mittels der Liturgien und sonstigen Besteuerung, durch die staatliche Regelung des Güterverkehrs, wie z. B. die Teuerungspolitik u. dgl. m., „vor allzu hohen Gewinnen bewahrt worden".[1])

Allein diese Ansicht verkennt, daß selbst in der Demokratie die kapitalistische Minderheit der Mehrheit nicht so wehrlos gegenüberstand, als es äußerlich betrachtet den Anschein hat. Die Möglichkeit, das rein proletarische Interesse durch eine dauernde Majorisierung der Besitzenden auf der Agora zur Geltung zu bringen, wurde doch bis zu einem gewissen Grade eingeschränkt durch die wirtschaftliche Abhängigkeit der städtischen Masse.[2]) Es ist ja eine bekannte Erscheinung, daß gerade da, wo das niedere Volk zum Pöbel wird und sich die Souveränität auf diesen Pöbel erweitert, der Staat recht häufig für die Reichen käuflich wird.[3]) Was anderseits die besitzlosen Elemente außerhalb der Stadt betrifft, wie viele von ihnen werden überhaupt in der Lage gewesen sein, von ihrem Stimmrecht regelmäßig Gebrauch zu machen? Wir kennen Inschriften, welche die Zahlen der in der Volksversammlung abgegebenen Stimmen verzeichnen. Diese Zahlen sind im Verhältnis

[1]) So Herzog, Beil. z. Allg. Ztg. 1894. Er hat, wie es scheint, Aristoteles Politik VIII 7, 11b im Auge, eine Äußerung, die sich aber ausdrücklich nur auf die Praxis einzelner Staaten bezieht.

[2]) *πολλοὶ γάρ εἰσιν*, sagt Aristoteles Rhet. II 16, 1391: *οἱ δεόμενοι τῶν ἐχόντων*.

[3]) Nach der allerdings zu sehr verallgemeinernden Bemerkung Roschers, Grundlagen der Nationalökonomie I S. 630 der 24. (von mir besorgten) Auflage.

zur Gesamtmasse der Stimmberechtigten verschwindend klein,[1]) und wenn man sich auch hüten wird, solche zufällig bekannten Abstimmungsverhältnisse zu verallgemeinern, so lassen sie doch wenigstens den Schluß zu, daß es trotz des allgemeinen Stimmrechts der Minderheit oft genug gelungen sein muß, die Abstimmungen in ihrem Sinne zu beeinflussen. So schlimm auch — besonders in bewegter Zeit — die Massenherrschaft sich auf Kosten der besitzenden Minderheit fühlbar gemacht hat, unter normalen Verhältnissen mußte das von wirtschaftlichen Sorgen in Anspruch genommene, der persönlichen und sozialen Voraussetzungen für die Übernahme der höheren Ämter völlig entbehrende Kleinbürgertum und Proletariat die wirkliche Leitung des Staates doch den Besitzenden überlassen.[2]) Und was soll man vollends zu den Ausschreitungen der Spekulation sagen, wie sie uns in dem demokratischen Athen z. B. gelegentlich in der krassen Auswucherung der kleinen Händler auf der Agora entgegentritt?[3]) Wir haben gerade aus der Zeit der entwickelten Demokratie eine Rede, welche das Umsichgreifen des Kapitalismus in Athen schildert und dabei elegische Rückblicke auf jene gute alte Zeit wirft, wo die soziale Gleichheit unter den Bürgern weit größer und daher der Demos noch „Herr über alles" gewesen sei,[4]) während das jetzt ganz anders geworden sei. Jetzt geschehe alles durch Leute, die in palastartigen

[1]) Darauf hat neuerdings mit Recht A. Bauer hingewiesen, Ztschr. f. österr. Gymn. 1897 S. 340 u. N. Jbb. f. d. klass. Altert. 1902 S. 338 (im Hinblick auf die Inschriften von Magnesia am Mäander).

[2]) Eine Tatsache, aus der man freilich nicht die übertriebenen Folgerungen ziehen darf, die Sundwall a. a. O. S. 70 ff. in seiner verfehlten Polemik gegen meine, E. Meyers, Belochs, Kaersts u. a. Auffassung von der „Massenherrschaft" gezogen hat.

[3]) Vgl. die Schilderung in Theophrasts „Charakteren" c. 13. Dazu Billeter, Geschichte des Zinsfußes im griech.-röm. Altert. S. 44 f.

[4]) Übrigens hat schon ein Zeitgenosse dieser angeblich glücklicheren Epoche, Euripides, in den Phönissen v. 441 f., sehr im Widerspruch mit dieser Auffassung gesagt:

τὰ χρήματ' ἀνθρώποισι τιμιώτατα
δύναμίν τε πλείστην τῶν ἐν ἀνθρώποις ἔχει.

Häusern wohnten und große Landgüter zusammengekauft hätten. Der Demos nähme sich neben ihnen wie ein bloßes Anhängsel aus und sei zur Rolle eines Handlangers verurteilt, der mit den Brosamen vorlieb nehmen müsse, die von dem Tische jener Reichen für ihn abfielen.[1])

Eine tendenziöse Übertreibung, die aber doch so viel erkennen läßt, daß das Schwergewicht der sozialen und ökonomischen Macht auch auf dem Boden der Demokratie unter Umständen sehr wirksam werden konnte. Und so viel ist jedenfalls gewiß: die uns bekannten sozialen Phänomene des athenischen Wirtschaftslebens beweisen unwiderleglich, daß die Ansammlung großen Besitzes in den Händen weniger und die Proletarisierung eines Teiles der Masse auch von dem allgemeinen Stimmrecht und der Volksherrschaft nicht hat verhindert werden können, trotz der Verwüstungen, welche dieselbe gelegentlich unter dem Reichtum anrichtete.[2]) Wenn daher Aristoteles von den Störungen der von ihm so genannten „Symmetrie" im gesellschaftlichen Organismus spricht, so kann er als Beispiel für solche Störungen auch auf die Demokratie verweisen, wo die Masse der Armen oft unverhältnismäßig anwachse und anderseits auch die Zahl der Reichen, wie die Größe ihres Besitzes so zunehmen könne, daß unter Umständen der Übergang zur Oligarchie, ja sogar zur schlimmsten Form derselben, dem Dynastenregiment, nicht mehr zu verhindern sei.[3])

Dieses Umsichgreifen des Kapitalismus im entwickelten Industrie- und Handelsstaat kommt nun aber noch in einer Reihe anderer Symptome zum Ausdruck.

---

[1]) [Demosthenes] XIII 31: *νῦν δὲ τοὐναντίον κύριοι μὲν τῶν ἀγαθῶν οὗτοι, καὶ διὰ τούτων ἅπαντα πράττεται, ὁ δὲ δῆμος ἐν ὑπηρέτου καὶ προσθήκης μέρει, καὶ ὑμεῖς ἀγαπᾶτε ἃ ἂν οὗτοι μεταδιδῶσι λαμβάνοντες.*

[2]) Siehe unten. Übrigens haben gerade diese durch die Reaktion, die sie auf seiten der Besitzenden hervorriefen, vielfach auch wieder zu einer Verstärkung der Plutokratie geführt.

[3]) Politik VIII 2, 7 f. 1303a. Auch Polybios VI 9, 5 spricht davon, wie in der Demokratie durch das Übergewicht des Reichtums oligarchische Gelüste bei der besitzenden Minderheit entstehen.

Das, was das bewegende Interesse und die treibende Kraft der kapitalistischen Volkswirtschaft bildet, der Wettbewerb um den höchsten Gewinn und Ertrag, wurde bestimmend für die ganze ökonomische Signatur der Epoche, wie anderseits durch sie die weitere kapitalistische Ausgestaltung der Volkswirtschaft mächtig gefördert wurde.

„Im Schiffswagen — heißt es bei Euripides — fuhren sie über das
Salzige Gebiet mit segelstreichendem Wind,
Für die Speicher erhebend
Reichtum liebenden Wettstreit.
Denn unersättlich süße Sucht
Wohnet zum eigenen Verderben Sterblichen bei,
Die reichen Gewinn zu schleppen
Umirren durch die Wogen der See, in
Fremde Städte dringend:
Die Verblendeten!“[1])

Freilich eine einseitige Auffassung, welche die Notwendigkeit dieses Wettstreites verkennt. Denn wenn der einzelne in diesem Ringen sich behaupten, wenn er konkurrenzfähig bleiben und nicht überholt werden wollte, mußte er auf die Bildung von immer mehr Kapital bedacht sein. Die „Pleonexie“ ist die notwendige Begleiterscheinung der kapitalistischen Volkswirtschaft, in der sie ja zugleich auch als ein Haupthebel wirtschaftlichen Fortschrittes unentbehrlich ist und als solcher z. B. bei Thukydides in der klassischen Schilderung des ruhelosen Erwerbstriebes der Athener geradezu gepriesen wird.[2]) Ebenso ist es ein unvermeidlichen Reflex der wirtschaftlichen Verhältnisse, daß die Entartung des Erwerbstriebes zur Erwerbsgier, zur maßlosen Spekulation und Plusmacherei (*αἰσχροκέρδεια*), die uns ja nicht erst in der Zeit des sogenannten „sittlichen Verfalles“, sondern schon bei den Zeitgenossen des Solon und Theognis entgegentrat, jetzt auf dem Höhepunkt der kapitalistischen Entwicklung sich in verstärktem Maße und noch allgemeiner bemerkbar macht.

[1]) Iphigenie in Tauris 392 ff.

[2]) I 70. Vgl. Kap. 3 Abschnitt 3.

Ein bedeutsames Symptom dafür ist die Tatsache, daß sich das sozialtheoretische Denken der Zeit zu einer Kritik des Kapitalismus und der Mißstände der kapitalistischen Gesellschaft erhebt, die an schneidender Schärfe der analogen Kritik eines Saint Simon und Fourier, eines Proudhon und Rodbertus, eines Lassalle und Marx nichts nachgibt. Mit welch unübertroffener Wahrheit wird von Plato jene von dem Geist des money-making ergriffene Schicht der kapitalistischen Gesellschaft geschildert, die „den Verstand über nichts forschen und sinnen läßt, als wodurch geringeres Vermögen sich mehrt, die vor nichts sich beugt, als vor dem Reichtum und dem Reichen". Wie vorbildlich ist die platonische Charakteristik der schmutzigen Erwerbsseelen und Geldprotzen, die für alles, was nicht in Geld taxierbar ist und etwas einbringt, eine cynische Verachtung zur Schau tragen.[1]) Und die aristotelische Analyse der Chrematistik, ist sie nicht unmittelbar auf die Erscheinungen anwendbar, die uns die Entwicklung des modernen Kapitalismus alltäglich vor Augen führt?[2])

Aus dieser Kritik der damaligen Gesellschaft sehen wir — trotz ihrer Übertreibungen — recht deutlich, wie die dem Kapitalismus innewohnenden Tendenzen in Leben und Empfinden der Epoche in ganz moderner Weise wirksam gewesen sind. Auch handelt es sich hier ja nicht bloß um Betrachtungen der sozialistischen Professoren der Akademie und des Lykeions! Ein Mann wie Isokrates, der sonst als guter Bourgeois empfand und der bestehenden Wirtschafts- und Gesellschaftsordnung nichts weniger als feindlich gegenüberstand, hat über die hier in Betracht kommenden sozialpsychologischen Erscheinungen nicht anders geurteilt. Er meint: „In Bezug auf das, was Gewinn verheißt, sind wir so unersättlich, daß selbst die, welche die größten Reichtümer besitzen, sich nicht damit begnügen, sondern indem sie nach immer mehr trachten, das, was sie haben, aufs Spiel setzen."[3]) Auch die Bemerkung des

[1]) Siehe ebd.

[2]) Siehe ebd. Über die Mißachtung der Bildung: Rhetorik II 2, 13.

[3]) *Περὶ εἰρήνης* 7: *οὕτω γὰρ ἐξηρτήμεθα τῶν ἐλπίδων καὶ πρὸς τὰς*

Demosthenes über die alle anderen Rücksichten beiseite setzende Plusmacherei gewisser Vertreter des athenischen Geldgeschäftes[1]) bestätigt nur den Eindruck, wie sehr die platonischen Typen des Geldmenschen der Wirklichkeit entsprachen. Jedenfalls traf für so manchen Vertreter dieses Typus das zu, was der Dichter in pessimistischer Verallgemeinerung als Zeitkrankheit überhaupt bezeichnet hat, indem er den Reichtum mit den Worten apostrophiert:[2])

„Doch deiner satt geworden ist noch nie ein Mensch,
Nein, wenn ein dreizehn schwere Talente jemand hat,
So wünscht er die sechzehn erst mit rechter Gier sich voll.
Wenn er die gewonnen, geht er auf die vierzig los.
Sonst sei ihm das Leben, sagt er, nicht mehr lebenswert."

Das Ergebnis dieses entfesselten Spekulationsgeistes und der kapitalistischen Entwicklung überhaupt war ein sehr intensiver Fortschritt der Kapitalbildung, eine zunehmende Anhäufung von Vermögen in den Händen der Besitzenden. Wir sehen hier ganz ab von den zufällig erhaltenen, allzu problematischen Angaben über den Reichtum einzelner.[3]) Ein untrüglicher Beweis ist die ge-

---

*δοκούσας εἶναι πλεονεξίας ἀπλήστως ἔχομεν, ὥστ' οὐδ' οἱ κεκτημένοι τοὺς μεγίστους πλούτους μένειν ἐπὶ τούτοις ἐθέλουσιν, ἀλλ' ἀεὶ τοῦ πλείονος ὀρεγόμενοι περὶ τῶν ὑπαρχόντων κινδυνεύουσιν.*

Vgl. auch Menander K. III S. 170 fr. 557:

*πλεονεξία μέγιστον ἀνθρώποις κακόν·*
*οἱ γὰρ θέλοντες προσλαβεῖν τὰ τῶν πέλας*
*ἀποτυγχάνουσι πολλάκις νικώμενοι,*
*τὰ δ' ἴδια προστιθέασι τοῖς ἀλλοτρίοις.*

[1]) XXXVII 53: *οἳ τέχνην τὸ πρᾶγμα πεποιημένοι μήτε συγγνώμης μήτ' ἄλλου τινός εἰσιν ἀλλ' ἢ τοῦ πλείονος.*

[2]) Aristophanes Plutos 193.

[3]) Einen gewissen Maßstab gibt ja allerdings die Raschheit, mit der Bankiers, wie Pasion, der mit nichts begonnen, und Phormion zu großem Reichtum gelangten. Das Vermögen des ersteren wird auf 30 Talente berechnet, was nach der Ansicht Belochs (Griech. Gesch. II 371) so viel bedeutet hätte wie 3 Millionen Mark in der Hand eines modernen Bankiers. — Ungenügend bezeugt ist das Vermögen von 600 Talenten, das bei dem Redner Lykurg erwähnt wird (Harpokr. u. Suidas *Ἐπικράτης*), und das angeblich

steigerte Lebenshaltung der oberen Klassen, die Verfeinerung ihrer Bedürfnisse.

Als Symptom des vermehrten bürgerlichen Wohlstandes und soweit der Wohlstand höheren Kulturinteressen zugute kam, bietet diese Seite der kapitalistischen Gesellschaft ja viel Erfreuliches dar, wie denn überhaupt die kapitalistische Wirtschafts- und Gesellschaftsform als die unentbehrliche Voraussetzung der höchsten Kultur an sich stets ein Moment des Fortschrittes darstellt. Wir sehen, wie dank dem hochentwickelten Schönheitsgefühl der gebildeten Kreise in stetig steigendem Maße die Kunst in den Dienst der Privaten trat. Es schmücken sich die Wohnungen der Reichen mit Wandgemälden und anderem künstlerischen Zierat. In der Bildhauerei entwickelt sich dank der steigenden Nachfrage der Besitzenden die Porträtkunst in der Plastik und in der Malerei zu ungeahnten Dimensionen. Wir hören z. B., daß Künstler von bedeutendem Ruf für eine einzige Familie eine Reihe von fünf bis sechs Bildwerken geschaffen haben. Und dazu welch ein Aufschwung des Kunstgewerbes, von dem noch jetzt die attische Gräberwelt ein glänzendes Zeugnis ablegt!

Allein es darf bei der sozialgeschichtlichen Beurteilung dieser Kunstübung nicht übersehen werden, daß dieselbe eben vor allem die Verherrlichung der *Individuen* und zwar derjenigen der *besitzenden* Klasse diente. Der individualistische Geist der kapitalistischen Gesellschaft kommt in ihr mächtig zum Ausdruck; und es ist daher nicht unberechtigt, wenn es Demosthenes als eine vom Standpunkt der Gesamtheit beklagenswerte Erscheinung hervorhebt, daß dieser Aufwand der Privaten den für öffentliche Zwecke weit

200 Talente betragende Vermögen des Krates (Diogen. Laert. VI 87), sowie die 160 Talente des Bergwerksbesitzers Diphilos aus der Zeit Alexanders (Leben der zehn Redner, Lykurg p. 843c). Vgl. auch die Angaben bei Böckh I³ 560 ff. — Bedeutsam ist allerdings, daß man eine derartige Konzentration des Reichtums überhaupt für möglich gehalten hat. Ein Beweis dafür, daß dieselbe *tatsächlich* große Fortschritte gemacht hat, wenn uns auch jeder statistische Anhalt für eine genauere Beurteilung fehlt.

überflügelt hatte. Er weist auf die schlichten Häuser eines Miltiades, Themistokles und anderer Größen der älteren Zeit hin, in der sich die Stadt mit Propyläen, Tempeln, Arsenalen, öffentlichen Hallen usw. schmückte, während jetzt die staatliche Bautätigkeit sich kläglich ausnähme gegenüber derjenigen der reichen Emporkömmlinge, deren Häuser viele öffentliche Gebäude an Glanz und Pracht überstrahlten.[1])

Man wird sich ja mit einem feinsinnigen Kenner des Hellenentums ewig daran erfreuen, daß „den Hellenen das Schöne Lebensbedürfnis war, das sie nicht ruhen ließ, an sich und um sich die Idee der Schönheit darzustellen, daß die Kunst so wesentlich Teil ihres Lebens und Strebens war, daß, wer den Schauplatz ihrer Geschichte durchwandert, glauben sollte, sie hätten nichts getan, als gebaut und gebildet". Allein so berechtigt die Befriedigung über einen Reichtumsgebrauch ist, der in solchem Umfang materielle Werte in ideale Güter umsetzte, ganz rein und ungetrübt kann für den Historiker diese Befriedigung nicht sein. Wer in dem Studium der Antike noch etwas anderes sieht als den romantischen „Durchgang durch den stillen Tempel der großen alten Zeiten und Menschen zum Jahrmarkt des späteren Lebens" (Jean Paul), wer den Jahrmarkt des Lebens auf dem Boden des Altertums selbst aufsucht, der wird sich stets zugleich fragen: Wie hat das Kapital, das hier Länder und Meere mit den Wundern seiner Werke bedeckte, für die Gesamtwohlfahrt des Volkes gewirkt? Denn er wird über dem Glanz dieser einzigartigen Kultur ihre tiefen Schatten und schweren Gebrechen, neben den herrlichen Früchten das böse Unkraut nicht übersehen, das auf dem Boden derselben Kultur so reichlich gedieh. Er wird sofort betonen müssen, daß eine solche

[1]) XXIII 206, III 29. Vgl. über den Luxus überhaupt XXI 159 und den Verf. von XIII 29. Das Haus des Timotheos nennt Aristophanes Plut. 180 geradezu eine „Burg", *πύργος*. Athenäos XII 548a erwähnt darin einen *εἰκοσίκλινος οἶκος*. — Das Haus des Meidias in Eleusis stellte nach Demosthenes XXI 158 alle anderen Häuser daselbst in den Schatten. — Über das Haus des Chabrias s. Hyperides fr. 137 Blaß[3].

Entfaltung der künstlerischen Kultur eben nur möglich war auf der Grundlage einer höchst ungleichmäßigen Verteilung der Güter.

Wäre der mit dem wirtschaftlichen Fortschritt steigende Mehrertrag der Produktion in höherem Grade den unteren Volksklassen zugute gekommen, wäre dementsprechend ihre Lebenshaltung und ihre Konsumfähigkeit gestiegen, so hätte sich die Produktion unmöglich mit solcher Einseitigkeit auf die Befriedigung der Kulturbedürfnisse der Besitzenden und Gebildeten werfen können. So reich die Genußsphäre der letzteren war, wir dürfen doch nie vergessen, daß dieses höhere Kulturleben erkauft ward durch die einen großen Bruchteil der Bevölkerung umfassende Sklaverei und die soziale und ökonomische Erniedrigung der arbeitenden Masse. Und wie die Entwicklung der hellenischen Kunst und Kunstindustrie ein Symptom starker wirtschaftlicher Differenzierung ist, so hat sie ihrerseits dazu beigetragen, die vorhandene Ungleichheit zu verschärfen. Denn da hier vielfach das für die allgemeine Volkswohlfahrt so überaus wichtige Ebenmaß der Produktion fehlte, d. h. einseitig zugunsten der höheren und feineren Bedürfnisse produziert wurde, so wurde die für die untere Klasse ja ohnehin schon reichlich vorhandene Gefahr eines Herabsinkens in proletarische Zustände durch die allgemeine gewerbliche Lage noch vermehrt. Die dem feineren Konsum und dem Luxus dienenden Gewerbe sind ja immer zugleich diejenigen, welche am meisten unter den Schwankungen des Konsums leiden, am leichtesten Absatzstockungen und Krisen ausgesetzt sind, weil eben das erste, was man in schlechter Zeit einschränkt, der Luxus ist. Ein gewiß nicht zu unterschätzender Faktor in der Entwicklung von Kapitalismus und Pauperismus!

Anderseits tritt uns neben all dem Schönen und Herrlichen, das durch den Luxus in Kunst und Kunstgewerbe zur Entfaltung kam, in dem Luxusleben der Epoche eine Reihe von minder erfreulichen Erscheinungen entgegen, in denen sich eben auch wieder die Schattenseiten der kapitalistischen Entwicklung widerspiegeln. In einer Gesellschaft, in der das Ringen um den materiellen Vorteil so intensiv entwickelt war und daher — wie wir schon in den An-

fängen des Kapitalismus beobachten konnten — der Ausdruck des Wertes der Rivalisierenden vorzugsweise ein materieller war,[1]) mußte sich der Geist des Materialismus mehr und mehr auch des Genußlebens der Besitzenden bemächtigen. Es wiederholen sich im Bürgertum dieselben Erscheinungen, denen wir früher bei der plutokratisch gewordenen Aristokratie begegneten. Vortrefflich hat Plato dargetan, wie neben den „auf den Gelderwerb gerichteten Begierden" in der kapitalistischen Gesellschaft diejenigen emporkommen, welche nur „Ergötzlichkeit und Vornehmtun" bezwecken.[2]) Der durch den Wettbewerb ungleichmäßig aufgehäufte materielle Gewinn drängte zu einer Steigerung des materiellen Genusses. Dem Wettbewerb folgte auch hier — um mit Rodbertus zu reden — der Wettgenuß.

Zahlreiche Dienerschaft, prächtige Gespanne, zunehmender Tafel- und Kleiderluxus sind die unverkennbaren Symptome des wachsenden Privatreichtums und einer in sittlicher Hinsicht schädlichen Gestaltung des Einkommenprozesses.[3]) Man vergegenwärtige sich nur die weitschweifigen Schilderungen kulinarischer Genüsse in der späteren attischen Komödie, die Rolle, welche in dem sozialen Leben des damaligen Athens Zechgelage und Prostitution spielen, endlich jenes verächtliche und unproduktive Schmarotzertum, welches sich bei den Besitzenden einnistete; Parasiten, wie die Griechen es treffend bezeichnet haben. Die auch sonst in der Entwicklung des Kapitalismus als Nebenwirkung gewisser Erwerbsverhältnisse zu beobachtende Verschlechterung der Moralität des besitzenden Bürgertums ist auch hier unverkennbar. Je mehr das Einkommen der oberen Schichten den wirklichen Bedarf überschritt, um so häufiger wurde es die Ursache eines unvernünftigen und unsittlichen Luxusbedarfes.[4])

Eine deutliche Sprache reden in dieser Hinsicht die — allerdings zum Teil stark übertriebenen — Summen, welche uns als

---

[1]) Wie Aristoteles Rhetorik II 16, 1. 1390 scharf hervorhebt.

[2]) Rep. 572b. Vgl. Kap. 3 Abschnitt 2.

[3]) Vgl. Ps. Xenophon *Πόροι* IV 8. Plato a. a. O. 373a. Aristoteles a. a. O. Demosthenes XXI 158 f. Diodor XIII 83 (über den Luxus in Agrigent) u. a.

[4]) der *τρυφή*. Siehe Plato Gesetze II 919b.

Hetärenpreise und Hetärenlöhne genannt werden. 3000 Drachmen kostete ihrem Herrn Neära, 100 Drachmen soll für eine einzige Nacht Phryne verlangt haben, 1000 Gnathäna, während man sich vollends von Lais erzählte, sie habe für eine Nacht 10 000 Drachmen gefordert.[1]) Und wer kennt nicht aus der Geschichte des Sokrates die Hetäre Theodote, die über ein glänzend eingerichtetes Haus und zahlreiche Dienerschaft verfügte?[2]) Was bedeuteten gegenüber dem Arbeitsertrag dieser „hochgelohnten" Halbwelt,[3]) mag er auch zum Teil nur auf Klatsch beruhen, die Löhne der ehrlichen Arbeit?

Wie groß die Nachfrage der Besitzenden auf diesem Gebiete allmählich geworden war, wie tiefe Wurzeln diese Art Luxus im ganzen gesellschaftlichen System geschlagen hatte, das zeigt die Äußerung, die ein Demosthenes ganz ungescheut in einer gerichtlichen Rede getan hat: „Die Hetären haben wir um der Lust willen, die Kebsweiber der täglichen Leibespflege willen, die Ehefrauen, um echte Kinder zu erzeugen und zur Hut des Hauses."[4]) Eine Lebensphilosophie, die ja in erster Linie für die besitzende Klasse da war.[5]) Wie bezeichnend ist es für den Geist dieser Gesellschaft, daß eine Phryne ihr eigenes vergoldetes Standbild — ein Tropäon der Wollust, wie es Krates genannt hat — zu Delphi — an der Stätte des Nationalheiligtums! — aufstellen durfte, und daß ein anderes Bild von ihr in Thespiä im Tempel des Eros unmittelbar neben dem der Aphrodite stand; daß man sich ferner von derselben Phryne erzählte, sie habe sich erboten, die Mauern des von Alexander zerstörten Thebens für die Ehre ihrer Namensaufschrift wieder aufzubauen![6])

[1]) Athenäos XIII 583. Sotion bei Gellius I 8, 5.

[2]) Xenophon Mem. III 11.

[3]) *μεγαλόμισθοι ἑταῖραι*!

[4]) In der Rede gegen Neära § 122.

[5]) Maitressenwirtschaft zu den *ἤθη ἃ ἔπεται τῷ πλούτῳ* gerechnet von Aristoteles Rhetorik II 16. Übrigens entsprach diesen Gewohnheiten der Männerwelt auch ein — z. B. von Theophrast beobachtetes — Steigen der Ansprüche des weiblichen Geschlechts.

[6]) Pausanias IX 27, 5. X 15, 1. Athenäos XIII 591.

Ist nicht anderseits selbst das, was wir als idealstes Moment in der Entwicklung der kapitalistischen Gesellschaft anerkennen mußten, durch diese Entartung des Luxuslebens geschädigt worden? Wie vielfach begegnet man in der späteren griechischen Kunst Erscheinungen, die an die Kunst unserer Gründerepoche erinnern! Der sinnliche Reiz und der äußere Effekt ist es, den der Geschmack der herrschenden Gesellschaft mehr und mehr auch von der Kunst verlangt. Das Streben nach dem Prunkvollen,[1]) ja Bizarren[2]) in der Architektur, die rauschende, effektsüchtige Musik, die Vorliebe für möglichst glänzende, pompöse Ausstattung auf dem Gebiete der dramatischen Kunst — erzählte man sich doch, daß die Inszenierung einer euripideischen Tragödie mehr gekostet habe als einst der Bau der Propyläen[3]) —, der sinnliche Zug in der späteren Plastik, — all das sind typische Symptome der kapitalistischen Entwicklungsstufe der Gesellschaft. Besonders in der Plastik tritt uns dieser sozialpsychologische Zusammenhang recht deutlich entgegen. Die Macht der Sinnlichkeit, die Wonnen des Rausches sind es, deren Verherrlichung — man denke an die zahllosen Aphrodite- und Dionysosdarstellungen — die neue Kunst mit Vorliebe sich zuwendet. Daher auch die Rolle, welche die Halbwelt in dieser Kunst spielt. Die genannten Statuen der Phryne sind von keinem Geringeren als Praxiteles! Und wie die Hetäre es wagen durfte, bei einem Feste in Eleusis als Aphrodite Anadyomene aus dem Meere aufzusteigen, so hat der genannte Meister der Göttin die Züge seiner eigenen Buhlerin Kratine gegeben! Was könnte vollends den Geist eines Teiles der herrschenden Gesellschaft drastischer versinnbildlichen als die Statuen der „weinenden Matrone" und der „lachenden

---

[1]) Mit dem 4. Jahrhundert kommt immer mehr der korinthische Stil auf.

[2]) Mausoleum!

[3]) Vgl. auch die Bemerkung des Scholiasten zu Euripides Orestes 57, daß man jetzt die Helena, die nach der Intention des Dichters bei Nacht kommen sollte, während des Prologs mit einem förmlichen Triumphzug, mit Beutestücken, Sklavinnen usw. auf die Bühne kommen lasse.

Buhlerin", die, wenn nicht schon in einem den Triumph der Prostitution verherrlichenden Gruppenbild des Praxiteles, so doch mindestens in Epigrammen, vielleicht auch in Kopien der beiden Werke des Meisters, als Typen zweier bezeichnender sozialer Gegensätze gegenübergestellt wurden.[1]) Gibt doch seit dem 4. Jahrhundert die Prostitution einer ganzen Kunstrichtung ihr Gepräge: der der Pornographen! Und mit dieser Dirnenmalerei wetteifert die dramatische Kunst, die in der mittleren und neueren Komödie mit unerschöpflichem Behagen das frivole und leichtfertige Treiben der Demimonde und der Jeunesse dorée Athens zur Darstellung brachte. Ist doch in derselben Epoche die Lebensanschauung der Kreise, für welche der Zweck des Lebens zusammenfiel mit dem Genuß des Lebens, der raffinierte Hedonismus, auf die Höhe eines philosophischen Systems erhoben worden!

Überhaupt sehen wir mit der vollen Ausgestaltung der kapitalistischen Gesellschaft die Zerstörung der sittlichen Grundlagen des sozialen Lebens Hand in Hand gehen. Wettbewerb — Wettgenuß — Korruption, das ist die verhängnisvolle Steigerung, die den späteren Jahrhunderten der griechischen Geschichte ihr Gepräge gibt. Der entfesselte Wettbewerb, das Ringen um die materielle Existenz und die Behauptung der Konkurrenzfähigkeit führte zu wachsender Gleichgültigkeit in der Wahl der Mittel des Erwerbes. Betrug und Schwindel, wucherische Spekulationen waren ja allezeit vorgekommen, aber jetzt wiederholten sie sich doch in ungleich größerem Maßstab.[2]) Und wenn das Haften nach Geldgewinn im geschäftlichen Wettbewerb sein Ziel nicht zu erreichen vermochte, so suchte man, um

[1]) Letzteres nach Furtwänglers Ansicht, der, wie schon andere, an der „Roheit" der Komposition Anstoß nimmt. — Liegt aber eine solche Roheit so ganz außerhalb der Sphäre, in der sich der Künstler und seine Hetären bewegten? — Zur Sache vgl. auch Menander K. III S. 173 fr. 566: *χαλεπόν, Παμφίλη, ἐλευθέρᾳ γυναικὶ πρὸς πόρνην μάχη.*

[2]) Vgl. z. B. das interessante Beispiel einer förmlichen Schwindlerbande in der Hafenstadt Athens, die bei Demosthenes XXXII 11 erwähnt wird. Versuch der Versenkung eines Getreideschiffes, um das auf die Ladung geborgte Kapital zu gewinnen!

nicht im Wettgenuß zurückzubleiben, dem Ziele auf allen möglichen anderen Wegen nahezukommen.[1]) Wenn ein moderner französischer Autor klagt: „Ärzte, Advokaten, Schriftsteller, Künstler, — der Merkantilismus ist auf dem Wege, alle zu erniedrigen", — so ist das genau dasselbe, was Aristoteles in seiner Kritik der Chrematistik als Signatur seiner Zeit geschildert hat. Tief hat er es beklagt, daß auch die idealsten Berufe, das politische Parteileben, die Gesetzgebung und Verwaltung des Staates, zur Rentenquelle, zur fetten Weide der Spekulation geworden sei. Selbst das Heiligste — man denke nur an die weitverbreitete Überzeugung von der Bestechlichkeit der Orakel — vermag diesem Zuge nicht zu widerstehen.[2]) Der Gewinntrieb, der die Springfeder im privatwirtschaftlichen Triebwerk ist, hatte ja auch im politischen Leben der Griechen immer eine Rolle gespielt. Aber extensiv und intensiv erreichte die Beherrschung aller Lebensgebiete durch die wirtschaftliche Spekulation doch erst mit dem vollentwickelten Kapitalismus ihren höchsten Grad.

„Jetzt" — klagt Demosthenes mit Worten, die ein Carlyle geschrieben haben könnte — „jetzt wird alles das eingeführt, was die Quelle der Krankheit und des Unterganges von Hellas ist. Und was ist dies? Mißgunst, wenn einer etwas (als Bestechung) erhalten hat, Gelächter, wenn er es bekennt, Nachsicht gegen die Überwiesenen, Haß, wenn einer dies tadelt, und alles andere, was noch sonst an feiler Bestechlichkeit hängt." Er spricht von einem förmlichen „Handeltreiben mit den Interessen des Staates".[3]) Und wenn man hier auch mit Recht geneigt sein mag, tendenziöse Übertreibung anzunehmen,[4]) so lese man die Rede des Äschines gegen Timarch mit ihren furchtbaren Enthüllungen über die sittliche Korruption der athenischen Gesellschaft!

---

[1]) Siehe die Bemerkung des Aristoteles Pol. I 3, 19. 1258a.

[2]) *ἄνευ χαλκοῦ Φοῖβος οὐ μαντεύεται.*

[3]) IX 39: *νῦν δὲ ἅπαντα ὥσπερ ἐξ ἀγορᾶς ἐκπέπραται ταῦτα.*

[4]) Übrigens sagt auch Aristoteles Pol. III 4, 6. 1279a: *νῦν δὲ διὰ τὰς ὠφελείας τὰς ἀπὸ τῶν κοινῶν καὶ τὰς ἐκ τῆς ἀρχῆς βούλονται συνεχῶς ἄρχειν.*

In der Tat, wenn seinerzeit der anonyme Verfasser des Pamphlets gegen die Demokratie gemeint hatte, daß in Athen vieles mit Geld durchgesetzt werde, und noch mehr durchgesetzt würde, wenn sich mehr Zahlende fänden,[1]) so hat ihm die Folgezeit nur zu sehr recht gegeben. Ist irgendwo mit größerem Cynismus die Allmacht des Kapitals proklamiert worden, als im 4. Jahrhundert auf der Bühne des athenischen Theaters? „Nach Epicharm" — heißt es in einer Komödie Menanders — „sind Götter Luft und Wasser, Erde und Feuer, Sonne und Gestirne. Ich aber meine: nützliche Götter sind für uns allein das Silber und das Gold. Sie wenn du in dein Haus einführst, magst du wünschen, was du willst, alles wird dir zuteil werden: Landgüter, Häuser, Dienerschaft, Silbergeschirr, Freunde, gefällige Richter und Zeugen. Du brauchst nur zu geben, dann wirst du die Götter selbst zu Dienern haben."[2])

Es handelt sich hier eben um sozialpsychische Erscheinungen, die nur der naturgemäße Ausdruck eines Geisteszustandes der Gesellschaft sind, wie er durch die Herrschaft des Geldes notwendig erzeugt wird. Wo das Geld die höchste gesellschaftliche Macht, sein Erwerb für so viele der höchste Genuß geworden ist, wo durch die Überschätzung der materiellen Güter das Erwerbsstreben zur Käuflichkeit entartet, da konnten in der Tat unmöglich die gesellschaftlichen Krankheitssymptome ausbleiben, welche die Geschichtschreiber[3]) und Philosophen, Dichter und Redner — allerdings nicht ohne Übertreibungen und manche unzulässige Verallgemeinerung — geschildert haben.

Jedenfalls entspricht es durchaus dem spezifisch materialistischen Grundzug der Geldherrschaft, wenn in derselben Zeit über den

[1]) *Ἀθπ.* III 3.

[2]) Menander K. III S. 160 fr. 337. Vgl. auch Philemon K. II S. 495 fr. 65:

*τοῦτ'* (sc. *ἀργύριον*) *ἐὰν ἔχῃς,*
*λέγ' εἴ τι βούλει, πάντα σοι γενήσεται,*
*φίλοι, βοηθοί, μάρτυρες, συνοικίαι.*

[3]) Vgl. die klassische Schilderung des Thukydides III 81 ff.

Mangel an sozialem Pflichtgefühl gegen Staat und Volk geklagt wird, wie er z. B. in gewissen Kreisen der athenischen Erwerbsgesellschaft zutage trat. Auch diesem demokratischen Industrie- und Handelsstaat ist der durch den Kapitalismus großgezogene Typus des Bourgeois nicht erspart geblieben, der den Staat von allem weghaben will, was seinen Gewinntrieb einengt, der die Forderungen des staatlichen Lebens nur als Zwang und widerwillig ertragene Last empfindet und sich denselben möglichst zu entziehen sucht. Kopf und Herz vom unersättlichen Hunger nach Gold erfüllt, hat dieses Geldmenschentum Staats- und Vaterlandsgefühl längst als eine theoretisch überwundene Beschränktheit abgetan. „Nur von Geburt" — klagt Lysias[1]) — „sind diese Leute Bürger; ihrer Gesinnung nach betrachten sie jedes Land, in dem sie ihren wirtschaftlichen Vorteil finden, als Vaterland, weil sie nicht im Staat, sondern im Besitz ihr Vaterland sehen." Die Internationalität des Kapitales!

Wenn selbst in der Demokratie diese sozialpsychischen Begleiterscheinungen des Kapitalismus so augenfällig zutage traten, so ist es gewiß nicht tendenziös, wenn Aristoteles von der kapitalistischen Bourgeoisie der Zeit überhaupt gesagt hat, daß sie — im Besitz der Staatsgewalt — sofort übermütig werde und ihrer Habsucht die Zügel schießen lasse,[2]) daß ihr die materielle Ausbeutung der Macht nicht weniger am Herzen liege, als die mit der Macht verbundene Ehre.[3]) Er spricht es geradezu als eine allgemeine Erfahrung aus, daß die Profitwut der Reichen einem sonst gesunden

[1]) XXXI 6.

[2]) Pol. VIII 6, 4. 1307a.

[3]) VII 4, 6. 1321b: *τὰ λήμματα . . . ζητοῦσιν οὐχ ἧττον ἢ τὴν τιμήν.* Das Urteil ist übrigens nicht pessimistischer als dasjenige, welches Carlyle über die Gegenwart fällt, wenn er meint, das von der Theorie unter der Bezeichnung „Lustgefühl" aufgestellte Ziel des menschlichen Handelns heiße in die praktische Sprache des 19. Jahrhunderts übersetzt „Macht oder Geld". Für die meisten aber trete das Streben nach Macht hinter die Geldgier zurück. Politische Macht werde mehr und mehr als Mittel der Bereicherung betrachtet. Aller politische Kampf neige dahin, zur Geldspekulation zu werden.

Gemeinwesen in der Regel noch gefährlicher sei als die Habgier der Masse.[1])

Entspricht doch dies Verhalten ganz dem sozialen Programm, in welchem sich der Geist der Plutokratie lange vor Aristoteles selber ein klassisches Denkmal gesetzt hat! Niemals hat der Klassenhochmut und der Klassenegoismus eines Teiles der plutokratischen Bourgeoise einen drastischeren Ausdruck gefunden als in dem — eben aus diesen Kreisen hervorgegangenen — anonymen Pamphlet gegen die athenische Demokratie. Für den plutokratischen Jargon, der hier angeschlagen wird, ist der Begriff des „anständigen" Mannes ganz wesentlich abhängig von der Schwere des Geldbeutels. Mit brutaler Offenherzigkeit wird es ausgesprochen, daß der Mensch nur soweit etwas ist, als er etwas hat. Der Arme ist auch der „Gemeine". Er verdient nichts Besseres als die — Knechtschaft! — Die Herrenmoral, die hier gelehrt wird, will das Wohl der meisten einfach dem Wohle der wenigen geopfert wissen. Sie erkennt der Masse keinen anderen Daseinszweck zu als denjenigen, der durch die Muße des Besitzes zur vollen Entfaltung ihres Daseins befähigten Gesellschaftsklasse dienstbar zu sein.

Diese Bekenntnisse eines athenischen Oligarchen sind auch noch in anderer Hinsicht für die Entwicklung des Kapitalismus bedeutsam. Sie zeigen, zu welcher Höhe sich der plutokratische Ideenflug selbst inmitten der reinen Demokratie versteigen konnte.

Es liest sich wie eine bittere Satire auf die perikleische Verherrlichung des Gleichheitsideals bei Thukydides, wenn derselbe Geschichtschreiber durch den Mund des Alkibiades die plutokratische Sozialphilosophie mit cynischer Offenherzigkeit verkünden läßt. Der übermütige Liebling des Glücks erklärt denen, die ihn wegen seiner Wagen und Pferde und seines prunkvollen Auftretens überhaupt anfeindeten, rund heraus, daß es ein Naturrecht des Hochstehenden sei, sich eben nicht als Gleicher unter Gleichen zu fühlen! Solange der, dem es schlecht geht, keinen finde, der der Gleichheit zuliebe

[1]) IV 10, 5. 1297a: *αἱ γὰρ πλεονεξίαι τῶν πλουσίων ἀπολλύουσι μᾶλλον τὴν πολιτείαν ἢ αἱ τοῦ δήμου.* Vgl. VIII 6, 4. 1307a.

sein Elend mit ihm teilt, solange müsse man es sich auch gefallen lassen, wenn man von den Glücklicheren über die Achsel angesehen werde! Erst müßte man sich selbst den Unglücklichen oder Geringeren gleichstellen, bevor man dasselbe von den Glücklichen verlangt.[1])

Weitere interessante Streiflichter fallen auf das kapitalistische Milieu der Zeit durch die sozialpsychologischen Charakterbilder, welche Aristoteles von gewissen Vertretern des Reichtums und Theophrast vom „Oligarchen" zeichnet. „Was der Reichtum für Charaktereigentümlichkeiten zur Folge hat," sagt Aristoteles,[2]) „liegt jedermann vor Augen. Sobald die Menschen dem Reichtum einen Einfluß auf ihr Inneres verstatten, verfallen sich dem Übermut und Hochmut. Sie kommen sich dann gerade so vor, als ob sie im Besitze aller nur denkbaren Vorzüge wären. Denn der Reichtum ist gleichsam ein Maßstab für den Wert aller anderen Dinge,[3]) so daß es den Anschein hat, als sei für ihn alles und jedes käuflich.[4]) Dazu kommt die Üppigkeit und die prahlerische Schaustellung des Reichtums, der Glaube, daß das, was für solche Menschen das Höchste ist, auch für alle anderen das einzige Ziel ihres Strebens sein müsse." Eine Ansicht, die gar nicht einmal so unbegründet sei, denn die Zahl derer, welche der Reichen bedürfen, ist groß. Hat doch Simonides die Frage, ob Reichtum oder Bildung vorzuziehen sei, zugunsten des Reichtums beantwortet! Denn er sehe die Weisen vor den Türen der Reichen! Eine weitere Begleiterscheinung des Reichtums ist sein Anspruch auf die politische Macht, weil der Reiche eben das zu besitzen glaubt, was zum Herrschen berechtigt. Dazu kommen alle die mannigfachen Verirrungen, welche aus

---

[1]) Thuk. VI 16: *οὐδέ γε ἄδικον ἐφ' ἑαυτῷ μέγα φρονοῦντα μὴ ἴσον εἶναι, ἐπεὶ καὶ ὁ κακῶς πράσσων πρὸς οὐδένα τῆς ξυμφορᾶς ἰσομοιρεῖ.*

[2]) Rhetorik II 16. 1390f.

[3]) Daher heißt es von den Plutokraten in der Politik II 5, 9. 1280a: *οἱ μὲν γὰρ ἂν κατά τι ἄνισοι ὦσιν, οἷον χρήμασιν, ὅλως οἴονται ἄνισοι εἶναι.*

[4]) Rhetorik a. a. O. 1391: *ὁ δὲ πλοῦτος οἷον τιμή τις τῆς ἀξίας τῶν ἄλλων, διὸ φαίνεται ὤνια ἅπαντα εἶναι αὐτοῦ.*

Mangel an Selbstzucht entstehen, und die besonders verletzend zutage treten bei den rasch reich gewordenen Emporkömmlingen (den neugebackenen Millionären! τοῖς νεωστὶ κεκτημένοις, νεοπλούτοις).[1])

Mit dem Typus des Geldmenschen ist nahe verwandt der des „Oligarchen". Oligarchische Gesinnung ist nach Theophrast „Liebe zur Macht, die zugleich stark am Vorteil hängt".[2]) Weiter heißt es in dem theophrastischen Charakterbild von dem Vertreter dieses Typus: Er hat aus den homerischen Gedichten nur das eine behalten: „Nimmer Gedeih'n bringt Vielherrschaft, nur einer sei Herrscher!" Sonst aber weiß er nichts! (Die Bildungslosigkeit des Geldmenschen!) — Erst zur Mittagszeit geht er aus, in seines Mantels Falten gehüllt, die Haare modisch geschoren, mit sorgfältig geschnittenen Nägeln, dabei läßt er Reden fallen wie diese: „Es ist nicht auszuhalten in der Stadt! — Was wir uns von den Sykophanten und in den Gerichten bieten lassen müssen! — Ich möchte nur wissen, was die Leute wollen, die sich (jetzt) dem Staate widmen! — Undankbar ist die Menge; wer mit vollen Händen austeilt, dem gehört sie!" Und er schäme sich in der Volksversammlung, wenn so ein struppiger Hungerleider neben ihm sitze. — „Eines von beiden, wir oder sie müssen hinaus!"

Man sieht: es kommen in der Entwicklung des hellenischen Kapitalismus die wesentlichsten sozialökonomischen und sozialpsychischen Phänomene zum Vorschein, welche für die kapitalistische Gesellschaft typisch sind. Kein Wunder, daß uns auch die Kehrseite des Mammonismus und der Kapitalherrschaft, der Pauperismus, in typisch reiner Form entgegentritt.

Schon der bloße Kontrast zwischen der gedrückten und abhängigen Lage der Lohnarbeit und dem demokratischen Freiheitsgefühl leistete der Proletarisierung Vorschub, da sich natürlich viele der „sklavischen" Handarbeit möglichst zu entziehen suchten. Wie leicht konnte ferner auch der redliche Arbeiter und Handwerker, der

[1]) Ebd. II 9. 1387 a: μᾶλλον γὰρ λυποῦσιν οἱ νεωστὶ πλουτοῦντες τῶν πάλαι καὶ διὰ γένος.

[2]) Charaktere XXVI 1: φιλαρχία τις ἰσχυρῶς κέρδους γλιχομένη.

sich sonst gerade noch notdürftig behauptete, bei der Unsicherheit der politischen und wirtschaftlichen Verhältnisse des Stadtstaates und den dadurch hervorgerufenen ökonomischen Krisen auf eine Stufe der Armut herabsinken, wo sein Einkommen selbst für jene dürftige Lebenshaltung nicht mehr ausreichte und Hunger und Not sein Schicksal war!

Allerdings waren solche Krisen vorübergehend; und was jene andere Ursache der Verarmung betrifft, die mangelnde Arbeitslust, so war sie immerhin eine individuelle, der sich der einzelne entziehen konnte. Ungleich schlimmer war jene andere Art von Armut, die auf einem allgemeinen Grunde beruhte, d. h. durch die wirtschaftliche Ordnung der Gesellschaft selbst erzeugt wurde. So, wie die Lage der besitzlosen Masse unter den geschilderten Verhältnissen war, konnte sie nur zu leicht zu dem führen, was man eben als Pauperismus, als Klassenarmut bezeichnet.

Es ist ein starker Optimismus, wenn „Frau Armut" in der bekannten aristophanischen Komödie zu ihrem Lobe sagt:

„Die Lage des Armen ist sparsam sein und anhaltsam zur Arbeit.
Und es bleibt ihm zwar nichts übrig dabei, doch nie auch hat er zu wenig.[1])

Frau Armut verkennt, daß der Arbeiter und Handwerksmann, der nichts ersparen konnte, dessen einziger Schutz gegen Verarmung seine Arbeitskraft war, sofort dem Mangel und der Not anheimfiel, wenn durch Arbeitslosigkeit, Krankheit und Alter die Arbeitskraft brach gelegt war. Soweit die Arbeit eben nur einen für das gegenwärtige Bedürfnis knapp hinreichenden Lohn gewährte, enthielt das Arbeits- und Lohnsystem selbst die stete Gefahr der Verarmung, der sich auch der „zur Arbeit Anhaltsame" nicht zu entziehen vermochte. Mit Recht hätte sich daher ein solcher Arbeiter die bittere Antwort aneignen können, die bei dem Dichter der Frau Armut zuteil wird:

„Und wie selig entschläft, bei Demeters Kind! dein Armer, wie du ihn geschildert!
Wenn er matt sich geschafft und zu Tode gespart, nichts läßt er dann nach zum Begräbnis."

[1]) Plutos 553 f.:

περιγίγνεσθαι δ' αὐτῷ μηδέν, μὴ μέντοι μηδ' ἐπιλείπειν.

Eine Antwort, die zugleich sehr treffend die durch die Klassenlage der besitzlosen Arbeit notwendig erzeugte Erblichkeit der Armut zum Ausdruck bringt.

Welch tiefe Wahrheit enthält von diesem Gesichtspunkt aus das attische Sprichwort, daß „Armut und Bettlertum leibliche Geschwister" seien.[1]) Und man begreift es, wie Prodikos von Arbeitern und Handwerkern sprechen konnte, die „sich plagen von einer Nacht zur andern und dabei kaum den Lebensbedarf sich verschaffen können, jammernd über sich selbst und jede schlaflose Nacht ausfüllend mit Klagen und Tränen"![2]) Eine Schilderung, die ja rhetorisch übertreibt, aber doch in dieser Form nicht möglich gewesen wäre, wenn sich nicht in einzelnen Schichten der arbeitenden Bevölkerung wirkliches Elend gefunden hätte.[3])

Kein Wunder, daß der kleine Mann sich zu den bezahlten öffentlichen Funktionen drängte, wie sie durch die Demokratie zu einer stehenden Institution geworden waren. Es ist das eben ein Symptom nicht bloß der Arbeitsscheu, sondern zum guten Teil gewiß auch der ökonomischen Lage, die viele geradezu nötigte, auf diese Weise ihr unzureichendes Einkommen zu ergänzen; ein Symptom dafür, daß das Elend sich nicht als bloße Ausnahmeerscheinung, sondern als sozialer Zustand, als Pauperismus fühlbar gemacht hat. Es ist nur zu wahr, wenn es bei Aristophanes heißt, der kärglich zubemessene Richtersold diene dazu, dem Armen die tägliche Not zu lindern,[4]) die Beteiligung am öffentlichen Leben sei

[1]) Aristophanes ebd. 549:

*οὐκοῦν δήπου τῆς πτωχείας πενίαν*
*φαμὲν εἶναι ἀδελφήν.*

[2]) Mullach Fragm. phil. graec. II 139 fr. 2: *τοὺς χειρωνακτικοὺς ἐπέλθωμεν καὶ βαναύσους, πονουμένους ἐκ νυκτὸς εἰς νύκτα, καὶ μόλις ποριζομένους τἀπιτήδεια, κατοδυρομένους τε αὑτοὺς καὶ πᾶσαν ἀγρυπνίαν ἀναπιμπλάντας ὀλοφυρμοῦ καὶ δακρύων;*

[3]) Wenn in Athen, wie Herzog a. a. O. naiverweise gegen mich behauptet hat, jeder, der nur wollte, „auf einen grünen Zweig kommen konnte"!!

[4]) *τοῦ ζῆν ἕνεκα!* Wespen 702.

für viele zum Erwerb, zur „Tagelöhnerei" geworden.[1]) Wird doch schon von Perikles erzählt, daß er mit seinem System öffentlicher Spenden und Besoldungen, mit seiner umfassenden Kolonialpolitik und großartigen Bautätigkeit eben der Armut des Demos abhelfen und das arbeitslose Proletariat vermindern wollte.[2]) Ferner hat bereits Euripides in seiner bekannten Schilderung der verschiedenen Gesellschaftsklassen den Reichen und dem Mittelstand, dem „wahren Bürgerstand" als eigene soziale Gruppe den neiderfüllten Pöbel gegenübergestellt, der „nichts hat und des Lebensunterhalts ermangelt".[3]) Eine Schilderung, mit der ja die von der Hand in den Mund lebende Klasse überhaupt gemeint ist, die aber doch die teilweise Proletarisierung derselben unverkennbar durchblicken läßt. Und noch deutlicher kommt diese zum Ausdruck bei Plato, wenn er dem Übermaß des Reichtums das Übermaß des Elendes derjenigen gegenüberstellt, die infolge ihrer ökonomischen Verkümmerung überhaupt aufgehört haben, ein schaffendes und erwerbendes Glied der Gesellschaft zu sein, die „ganz Armen und Darbenden", die Proletarier *κατ' ἐξοχήν*.[4]) In der auf ein geringes Einkommen angewiesenen Masse, welche nach Plato in den Demokratien die Mehrzahl der Bevölkerung bildet, werden von ihm zwei Hauptbestandteile unterschieden: die von ihrer Hände Arbeit Lebenden und die Arbeitslosen.[5]) Auch Aristoteles hebt als charakteristisches Kennzeichen der großen Städte seiner Zeit den ungenügend beschäftigten Pöbel hervor, den er in Gegensatz stellt zu dem bäuerlichen Demos der alten Zeiten, der mit seiner Arbeit genug zu

[1]) Vgl. die Äußerung der Ekklesiazusen über die *μισθοφορεῖν ζητοῦντας ἐν τῇκκλησίᾳ* (v. 188).

[2]) Plutarch Perikles 11, offenbar nach einer zeitgenössischen Quelle.

[3]) *οἱ δ' οὐκ ἔχοντες καὶ σπανίζοντες βίου.* Schutzflehende 238 ff.

[4]) *παντάπασι πένητες, ἄποροι* Rep. 552a. Vgl. Kap. 3 Abschnitt 2. Dazu Aristoteles Pol. VI 9, 3. 1295b: *ἐν ἁπάσαις δὴ ταῖς πόλεσίν ἐστι τρία μέρη τῆς πόλεως· οἱ μὲν εὔποροι σφόδρα, οἱ δὲ ἄποροι σφόδρα, οἱ δὲ τρίτοι οἱ μέσοι τούτων.*

[5]) a. a. O. 565a: *αὐτουργοί τε καὶ ἀπράγμονες, οὐ πάνυ πολλὰ κεκτημένοι. ὃ δὴ πλεῖστόν τε καὶ κυριώτατον ἐν τῇ δημοκρατίᾳ, ὅταπερ ἀθροισθῇ.*

tun gehabt.[1]) Wie hätte sich vollends die soziale Theorie der Griechen, das politische Räsonnement und der Kampf der Parteien mit so furchtbarer Ausschließlichkeit auf den Gegensatz von arm und reich werfen können,[2]) wenn dieser Gegensatz sich nicht immer intensiver fühlbar gemacht hätte?

Ist doch nicht bloß innerhalb der städtischen Mauern, sondern selbst in der Agrarwirtschaft die Störung des sozialen Gleichgewichts ganz unverkennbar. Denn daß hier Grundverschuldung, Proletarisierung eines Teiles der Bauernschaft, Ausbeutung der Arbeit, überhaupt der kapitalistische Druck im Zunehmen begriffen waren, das beweist schon die sozialgeschichtlich überaus bedeutsame Tatsache, daß eben damals die alten Forderungen eines agrarischen Radikalismus: Entschuldung und Neuaufteilung des Grund und Bodens, überall wieder auflebten und die sozialen Kämpfe der ganzen Folgezeit beherrscht haben.

Welch ungünstiges Licht wirft auf die sozialökonomische Entwicklung des platten Landes allein die Tatsache, daß auch ein Teil der ländlichen Bevölkerung von derselben Gier nach den öffentlichen Spenden und Soldzahlungen angesteckt erscheint, wie das städtische Proletariat! „Ihr wackern Alten" — läßt Aristophanes in der Komödie vom „Reichtum" seinen Chor alter Ackersleute anreden — „wie oft habt ihr am Theseusfest euch drängen und stoßen lassen um ein Stücklein Brot!"[3]) Eine Szene, die sicherlich ebenso aus dem wirklichen Leben gegriffen ist, wie die Gestalten der „Nachbarn Ackersleute" selbst, die „im Schweiße ihres Angesichts im Feld arbeiten",[4]) und doch „arm und kümmerlich leben

[1]) Ein Demos *„ἄσχολος πρὸς τοῖς ἔργοις"*, woraus sich der Gegensatz in Bezug auf den städtischen Demos der Zeit von selbst ergibt. Siehe Pol. VIII 4, 5. 1305b.

[2]) Siehe unten.

[3]) Plutos 627:

*ὦ πλεῖστα Θησείοις μεμυστιλημένοι*
*γέροντες ἄνδρες ἐπ' ὀλιγίστοις ἄλφίτοις.*

[4]) 224: *ἐν τοῖς ἀγροῖς ταλαιπωρουμένους.*

müssen",[1]) „bei aller Redlichkeit oft das liebe Brot nicht haben".[2]) — Stimmt doch hier mit dem Dichter der Publizist überein, Isokrates, der mit schmerzlichem Bedauern der alten Zeit gedenkt, wo die Bauern noch nicht zu den Festen nach der Stadt geströmt, sondern lieber auf dem eigenen Gut geblieben seien, statt mit vom Staatsgut zu zehren.[3]) Auch der Heliast, den Aristophanes vorführt, der von dem Gerichtssold für seine Familie Brot, Zukost und Brennholz beschaffen soll, der, wenn der Archont nicht zu Gericht sitzt, in Verlegenheit ist, wie er das Geld zum Mittagbrot auftreiben soll,[4]) — er ist gewiß nicht bloß eine Erfindung der Komödie. Der Bauer, der Brotlieferant des Volkes sein soll, ist — teilweise wenigstens — selbst zum Kostgänger des Staates geworden! — Ein unverkennbares Symptom dafür, daß die Proletarisierung auch in der ländlichen Bevölkerung um sich zu greifen begann.

Durch den Rückgang der wirtschaftlichen Selbständigkeit des bäuerlichen Besitzes litt nun aber nicht bloß das soziale Gleichgewicht auf dem Lande, sondern in der Gesellschaft überhaupt. Ein Rückschlag auf die Verhältnisse des gewerblichen Arbeitslebens war unvermeidlich. Der kleine Parzellenbesitzer, Pächter, Landarbeiter, der sich den Nahrungsspielraum in der Landwirtschaft beengt sah, zog sich in die Städte, um hier lohnenderen Erwerb zu suchen. Eine Hoffnung, die nur allzuoft getäuscht ward. Denn dieser Zuzug vom Lande vermehrte das Angebot von Arbeitskräften und drückte auf die Löhne, so daß auch hier die Wage noch mehr zugunsten des Kapitals sich neigte. Er vermehrte die arbeitsfähige Armut in den Städten, die Masse des unbeschäftigten Proletariats,

[1]) wie der Sprecher Chremylos selbst 28 f.:
*ἐγὼ θεοσεβὴς καὶ δίκαιος ὢν ἀνὴρ*
*κακῶς ἔπραττον καὶ πένης ἦν.*

[2]) 218: *πολλοὶ δ' ἔσονται χἄτεροι νῷν ξύμμαχοι,*
*ὅσοις δικαίοις οἶσιν οὐκ ἦν ἄλφιτα.*

[3]) Areop. 52: *πολλοὺς τῶν πολιτῶν μηδ' εἰς τὰς ἑορτὰς εἰς ἄστυ καταβαίνειν, ἀλλ' αἱρεῖσθαι μένειν ἐπὶ τοῖς ἰδίοις ἀγαθοῖς μᾶλλον ἢ τῶν κοινῶν ἀπολαύειν.*

[4]) Wespen 300 ff.

das zur Verschärfung der sozialen und politischen Gegensätze so gewaltig beigetragen hat.

All das muß man sich vergegenwärtigen, wenn man die pessimistischen Stimmungsbilder verstehen will, welche einer der hervorragendsten Publizisten der Zeit, Isokrates, von der Lage der besitzlosen Masse in Athen und dem übriges Hellas entworfen hat. Diese Schilderungen mögen zu sehr verallgemeinern und die Schatten allzu stark hervortreten lassen, sie mögen insbesondere den Gegensatz zu der vermeintlichen guten alten Zeit allzu tendenziös übertreiben; dafür, daß die Masse des Proletariates im Zunehmen begriffen war, kann man Isokrates unbedenklich als Zeugen nennen.

Während in der Vergangenheit — zur Zeit der Areopagherrschaft — kein Bürger des Notwendigen entbehrt und keiner den Staat dadurch beschimpft habe, daß er die Vorübergehenden anbettelte, seien jetzt diejenigen, welche Mangel litten, zahlreicher als die, welche etwas besäßen.[1]) Und billig sei es, diesen Armen zu verzeihen, wenn sie sich nichts um das Gemeinwesen kümmern, sondern einzig und allein darauf bedacht sind, wie sie sich den Unterhalt für den gegenwärtigen Tag verschaffen![2]) „Wer wird nicht trauern, wenn er sieht, wie viele Bürger vor den Gerichtshöfen um des lieben Brotes willen losen, ob sie desselben teilhaftig würden oder nicht,[3]) wie sie (gegen Bezahlung) an Chören in goldgeschmückten Gewändern teilnehmen, den Winter aber in Kleidern zubringen, die ich nicht beschreiben mag."[4]) Diese Leute — heißt es in der Rede über den Frieden — müssen von den Gerichten

[1]) Areopag. 83: *νῦν δὲ πλείους εἰσὶν οἱ σπανίζοντες τῶν ἐχόντων.*

[2]) Ebd.: *οἷς ἄξιόν ἐστι πολλὴν συγγνώμην ἔχειν, εἰ μηδὲν τῶν κοινῶν φροντίζουσιν, αλλὰ τοῦτο σκοποῦσιν, ὁπόθεν τὴν ἀεὶ παροῦσαν ἡμέραν διάξουσιν.*

[3]) Ebd. 54: *ὅταν ἴδῃ πολλοὺς τῶν πολιτῶν αὐτοὺς μὲν περὶ τῶν ἀναγκαίων, εἴθ' ἕξουσιν εἴτε μὴ, πρὸ τῶν δικαστηρίων κληρουμένους κτλ.*

[4]) Bei dieser Gelegenheit sei auch an das Zusammenströmen der athenischen Armen in den Badestuben erinnert, die sie im Winter als Wärmestuben benützten. Vgl. die Äußerung des Aristophanes im Plutos v. 535 über die Armen, die von Frost erstarrt sich zu den Badeöfen drängen und sich dabei Brandblasen holen.

und Volksversammlungen geradezu leben.[1]) Auch macht sie die Not zu blinden Anhängern der Agitatoren und Sykophanten, die bei ihrer Verfolgung der Reichen stets das Interesse dieser proletarischen Masse hinter sich haben und daher deren Besitzlosigkeit, in der ihre eigene Macht wurzelt, möglichst verallgemeinert sehen möchten![2]) — Isokrates bezeichnet diese inneren „Widersprüche im staatlichen Leben" der Demokratie geradezu als eine Schmach für den Staat.[3])

Noch düsterer schildert Isokrates die Zustände im übrigen Hellas. Er beklagt die allgemeine Zunahme eines besitz- und heimatlosen Proletariats, eines massenhaften, für die öffentliche Sicherheit immer bedrohlicher werdenden Vagabunden- und Reisläufertums, zu welch letzterem sich dies Proletariat in Menge hinzudrängte. Er sieht in allem geradezu eine nationale Gefahr, die nur durch sozialpolitische Maßregeln im großen Stil, durch eine Kolonisation Kleinasiens von Cilicien bis hinauf nach Sinope beschworen werden könnte![4]) „Griechenlands Lage ist so, daß es leichter ist, ein größeres und besseres Heer aus den umher-

---

[1]) 130: *ἀπὸ τῶν δικαστηρίων ζῶντας καὶ τῶν ἐκκλησιῶν καὶ τῶν ἐντεῦθεν λημμάτων.*

[2]) Ebd.: *ἐν οὖν ταῖς ἀπορίαις, ἐν αἷς δυναστεύουσιν, ἐν ταύταις ἥδιστ' ἂν ἴδοιεν ἅπαντας ὄντας τοὺς πολίτας.* Vgl. was die Allg. Ztg. 1911 S. 74 von Singer sagt: „Die Arbeiter sollten (nach seinem Wunsch) Desperados bleiben, arm und elend, ausgeschlossen von den Genüssen . . . der Bourgeoisie, miserabel entlohnt und durch das alles nur noch zu dem einen fähig: aus Haß und Druck heraus der kommenden Generation den müheloſen Weg in den Zukunftsstaat zu ebnen."

[3]) *ἐναντιώσεις περὶ τὴν διοίκησιν, . . . αἳ μεγάλην αἰσχύνην τῇ πόλει ποιοῦσιν.* Areopag. 54.

[4]) Phil. 120: *οἷς* (sc. *τοὺς νῦν πλανωμένους δι' ἔνδειαν τῶν καθ' ἡμέραν καὶ λυμαινομένους, οἷς ἂν ἐντύχωσιν*), *εἰ μὴ παύσομεν ἀθροιζομένους βίον αὐτοῖς ἱκανὸν πορίσαντες, λήσουσιν ἡμᾶς τοσοῦτοι γενόμενοι τὸ πλῆθος, ὥστε μηδὲν ἧττον αὐτοὺς εἶναι φοβεροὺς τοῖς Ἕλλησιν ἢ τοῖς βαρβάροις. ὧν οὐδεμίαν ποιούμεθα πρόνοιαν, ἀλλ' ἀγνοοῦμεν κοινὸν φόβον καὶ κίνδυνον ἅπασιν ἡμῖν αὐξανόμενον.* Vgl. auch Paneg. 146 u. 168. Vom Frieden 24. Demosthenes XIV 31.

irrenden Heimatlosen, als aus den angesessenen Bürgern zusammenzubringen."[1])

Zwar wirkten hier neben den wirtschaftlichen auch die politischen Verhältnisse mit, die wütenden Parteikämpfe mit ihren Verbannungen und Gütereinziehungen, die so viele ins Elend trieben; allein wenn wir uns noch einmal die Gesamtheit der sozialökonomischen Phänomene vergegenwärtigen, nach denen wir mangels statistischer Anhaltspunkte die Vermögens- und Einkommensverteilung in den fortgeschrittensten Landschaften von Hellas beurteilen müssen, so werden wir immer wieder zu dem Ergebnis kommen, daß hier eine starke Tendenz der geschichtlichen Bewegung seit dem 4. Jahrhundert auf eine zunehmende Differenzierung der Gesellschaft hingewirkt hat.

Zunächst kann nach dem Gesagten kaum ein Zweifel darüber bestehen, daß — soweit die geschilderten Tendenzen wirksam waren und nicht durch andere entgegenstehende gemildert wurden[2]) — die größeren Einkommen und Vermögen stärker wuchsen als der Gesamtwohlstand. Eine Annahme, die sich bestätigt durch eine volkswirtschaftliche Tatsache, welche die Wirksamkeit der auf eine starke Differenzierung hinarbeitenden Faktoren wesentlich verstärkte. Es ist das die Höhe des Miet- und Pachtzinses, sowie des üblichen Darlehenszinses (letzterer im 4. Jahrhundert durchschnittlich zwölf Prozent). Dieser hohe Kapitalzins, der die Benützung fremden Kapitales erschwerte und daher die Konkurrenz der Unternehmer sowohl in Bezug auf ihre Zahl, wie auf die Größe des von ihnen verwendeten Kapitales verminderte, läßt deutlich erkennen, daß die Möglichkeit, beträchtliche Einkommensüberschüsse zu erzielen und

[1]) Philipp 40.

[2]) Wieweit dies im einzelnen der Fall war, kann hier nicht untersucht werden. Auch handelt es sich ja für uns hier nicht um ein Gesamtbild der sozialökonomischen Entwicklung, sondern eben nur um die Hervorhebung der sozial differenzierenden Momente, die selbst da, wo ihre Wirkung durch andere ausgleichende Momente zugunsten von Mittelstand und Kleinbürgertum eingeschränkt wurden, immer wenigstens auf einen Teil der Gesellschaft einen materiellen und psychischen Druck üben konnten.

damit zur Kapitalneubildung zu gelangen, für die höheren Besitzes- und Erwerbsschichten eine ungleich größere war als für den mittleren und kleineren Besitz, daß das hohe Unternehmereinkommen, das mit dem hohen Kapitalzins Hand in Hand ging, jenen ungleich mehr als diesem letzteren zugute kam.

Wenn es aber die Spitzen der Erwerbsgesellschaft waren, die Gutsbesitzer, Fabrikanten, Kaufleute, Bankiers, Spekulanten und Rentiers, in deren Kreisen die Vermögensbildung die Tendenz zeigt, extensiv und intensiv die größten Fortschritte zu machen, so mußte damit der Abstand der großen von den kleinen und kleinsten Leuten notwendig zunehmen und zwar um so mehr, je geringer der Anteil am Produktionsertrag war, der — wie wir sahen — auf die arbeitende Masse traf. Wo sich auch bei steigendem Volkseinkommen und Vermögen die Lage der besitzlosen Masse relativ nicht entsprechend zu heben vermochte, da ist dieselbe, wenn man sie mit der der obersten Schicht vergleicht, relativ ärmer geworden.

Ebensowenig kann unter den geschilderten Umständen ein Zweifel darüber entstehen, daß in vielen Städten auch der Zahl nach die Klasse der Bevölkerung, die ohne Besitz von der Hand in den Mund lebte, verhältnismäßig, ja teilweise absolut, eine größere wurde.[1]) Die wenn auch nur relative Vermehrung des Pauperismus und des Proletariates, verbunden mit der zunehmenden Verstärkung des Kapitalismus, bedeutete aber anderseits zugleich ein wenigstens relatives Zurücktreten des Mittelstandes, eine Verminderung des Übergewichtes des mittleren Wohlstandes, auch da, wo derselbe zunächst an Zahl noch nicht zurückging. Daß der Mittelstand seit dem 4. Jahrhundert aber auch numerisch vielfach im Rückgang begriffen war, daß die Brücke zwischen arm und reich schmäler zu werden begann, dafür spricht unter anderem die Bemerkung des Aristoteles, daß in den griechischen Staaten seiner Zeit häufig der Mittelstand an Zahl gering und daher nicht im-

[1]) Vgl. z. B. Plato Gesetze 707 e: — *ὄχλου τινὸς ἐν ταῖς πόλεσιν ἑκάσταις γεγεννημένου πλείονος ἢ κατὰ τὴν ἐκ τῆς γῆς τροφήν.* Vgl. auch 708 b über die „*στενοχωρία γῆς ἢ ἄλλα τοιαῦτα παθήματα*".

stande sei, die Entstehung von Plutokratie oder Massenherrschaft zu verhindern.[1]) Eine Beobachtung, die nicht den Zweifeln unterworfen ist wie ähnliche Behauptungen Platos und des Aristoteles selbst, die bei ihrer Kritik der „Mißverhältnisse des Besitzes", der „*ἀνωμαλία κτήσεως*", leicht zu vorschnellen Verallgemeinerungen kommen[2]) und stets geneigt sind — ganz im Sinne der neueren sozialistischen Verelendungstheorie — eine allzu starke Verengerung des Kreises der „Reichen" und eine allzu intensive und allgemeine Verkümmerung der Masse anzunehmen. Eine Neigung, die freilich ihrerseits auch wieder als Reflex tatsächlich vorhandener sozialer Disharmonien nicht ohne Bedeutung für unsere Frage ist.

## Vierter Abschnitt.

## Der Widerspruch zwischen der sozialen und der politischen Entwicklung im freien Volksstaat.

Die zunehmende Differenzierung der kapitalistischen Gesellschaft der hellenischen Industrie- und Handelsstaaten steht in einem eigentümlichen Kontrast zu den Prinzipien, auf denen sich in den politisch fortgeschrittensten dieser Gemeinwesen, vor allem in Athen, das

[1]) Pol. VI 9, 10b. 1296a: *φανερὸν δ' ἐκ τούτων καὶ διότι αἱ πλεῖσται πολιτεῖαι αἱ μὲν δημοκρατικαί εἰσιν αἱ δ' ὀλιγαρχικαί. διὰ γὰρ τὸ ἐν ταύταις πολλάκις ὀλίγον εἶναι τὸ μέσον αἰεὶ ὁπότεροι ἂν ὑπερέχωσιν, εἴθ' οἱ τὰς οὐσίας ἔχοντες εἴθ' ὁ δῆμος, οἱ τὸ μέσον ἐκβαίνοντες, καθ' αὑτοὺς ἄγουσι τὴν πολιτείαν, ὥστε ἢ δῆμος γίνεται ἢ ὀλιγαρχία.*

Von Athen meint allerdings Beloch, Griech. Gesch. II 362, daß hier die Proletarisierung der Gesellschaft im Laufe des 4. Jahrhunderts keinen Fortschritt gemacht zu haben scheint. Er schließt dies aus der Angabe bei Plutarch Phokion 28, daß im Jahre 322 9000 Bürger von 21 000 einen Zensus von 2000 Drachmen Vermögen erreicht hätten. Eine Angabe, die doch eher gegen die Ansicht Belochs spricht!

[2]) Siehe unten Abschnitt 7 § 2. Vgl. z. B. die Behauptung des Aristoteles Pol. VI 9, 9. 1296a über die Kleinstaaten: *ἐν δὲ ταῖς μικραῖς ῥᾴδιόν τε διαλαβεῖν εἰς δύο πάντας, ὥστε μηδὲν καταλιπεῖν μέσον καὶ πάντες σχεδὸν ἄποροι ἢ εὔποροί εἰσιν.*

Staats- und Rechtsleben aufbaute. Während die wirtschaftliche und soziale Entwicklung auf eine Verschärfung des Gegensatzes von arm und reich, auf die Zunahme der Ungleichheit und Unfreiheit hindrängte, ist die politische Entwicklung beherrscht von den Ideen der Freiheit und Gleichheit. Und diese Ideen waren hier noch weit radikaler verwirklicht als in irgendeinem demokratischen Gemeinwesen der Neuzeit. Selbst das „freie" Amerika hat sich bisher noch nicht zu der Höhe der Demokratisierung erhoben, wie sie Athen schon im 5. Jahrhundert erreicht hatte.

Damit tut sich ein tiefer, klaffender Widerspruch vor uns auf, wie er bis dahin in der Geschichte der Menschheit noch nicht erlebt ward.

Man vergegenwärtige sich nur, wie hochgespannt das Ideal war, in dessen Verwirklichung die Demokratie ihren höchsten Ruhmestitel sah! Voran steht in dem Programm, in welchem die Prinzipien der Demokratie ihre glänzendste Formulierung gefunden haben — in der perikleischen Leichenrede bei Thukydides[1]) —, die Gleichheit aller Staatsbürger vor dem Gesetz, welche jedes Vorrecht ausschließt, alle Berechtigung zum Ausfluß eines freien Willensaktes macht.[2]) Und diese Gleichheit des Rechtes schließt sofort ein Zweites in sich: das Ideal der gleichen sozialen Gelegenheit; d. h. jeder Kraft, jedem Talent ist der Wettbewerb unter den gleichen Bedingungen freigegeben. Keinem legt in den Augen der Bürger seine soziale Position, und sei sie noch so niedrig, ein Hindernis in den Weg.[3]) Daher ist hier auch Armut für niemand eine Schande. Weit eher erscheint es schimpflich, sich nicht aus der Armut herauszuarbeiten.[4])

[1]) II 37 ff.

[2]) a. a. O.: *μέτεστι δὲ κατὰ μὲν τοὺς νόμους πρὸς τὰ ἴδια διάφορα πᾶσι τὸ ἴσον.*

[3]) *κατὰ δὲ τὴν ἀξίωσιν* — fährt der Redner an der eben genannten Stelle fort — *ὡς ἕκαστος ἔν τῳ εὐδοκιμεῖ, οὐκ ἀπὸ μέρους τὸ πλεῖον ἐς τὰ κοινὰ ἢ ἀπ' ἀρετῆς προτιμᾶται, οὐδ' αὖ κατὰ πενίαν, ἔχων δέ τι ἀγαθὸν δρᾶσαι τὴν πόλιν, ἀξιώματος ἀφανείᾳ κεκώλυται.*

[4]) Ebd. 40, 1: *πλούτῳ τε ἔργου μᾶλλον καιρῷ ἢ λόγου κόμπῳ χρώ-*

Wird doch durch das Gleichheitsprinzip zugleich das verwirklicht, was die Grundlage aller höheren sozialen und geistigen Kultur ist, die individuelle Freiheit, die volle Selbstbestimmung jedes einzelnen! Sie ist im Volksstaat das höchste Gut.[1]) Denn je größer der Spielraum ist, dessen sich der einzelne für seine freie Betätigung erfreut, um so günstiger liegen die Bedingungen für die volle Entwicklung seiner Persönlichkeit. Und was in dieser Hinsicht das Freiheits- und Gleichheitsprinzip zu leisten vermag, das beweist nach unserer Rede der Erfolg, mit dem der freie Athener wirtschaftliche und politische Tätigkeit verbinde, das Verständnis, welches hier auch der Handwerker, Bauer und Arbeiter den öffentlichen Angelegenheiten entgegenbringe,[2]) überhaupt die glückliche harmonische Bildung, durch die sich hier auch der Durchschnittsbürger den mannigfaltigsten Anforderungen des Lebens gewachsen zeige.[3]) —

Wenn man dies glänzende Gemälde der freien staatsbürgerlichen Gesellschaft und ihrer Errungenschaften mit den Erscheinungen vergleicht, die uns im Schoße derselben Gesellschaft auf wirtschaftlichem Gebiete entgegengetreten sind, so erkennt man sofort, daß wir hier eben eine Idealschilderung vor uns haben, hinter der die Wirklichkeit zum Teil recht weit zurückblieb.

Wir sehen dies schon an dem Begriff der „Freiheit", deren sich die Demokratie rühmte. Freiheit ist Selbstbestimmung. Wo wäre aber diese Selbstbestimmung dem Bürger allein schon durch die Beseitigung der rechtlich-politischen Unfreiheit und Ungleichheit zuteil geworden? Sie setzt nicht nur ein Negatives: Befreiung von hemmenden Fesseln voraus, sondern vor allem ein Positives, nämlich

*μεθα, καὶ τὸ πένεσθαι οὐχ ὁμολογεῖν τινι αἰσχρόν, ἀλλὰ μὴ διαφεύγειν ἔργῳ αἴσχιον.*

[1]) 43, 4: *τὸ εὐδαιμον τὸ ἐλεύθερον.* Vgl. Plato Rep. 562c: *τοῦτο* (sc. *τὴν ἐλευθερίαν*) *γάρ που ἐν δημοκρατουμένῃ πόλει ἀκούσαις ἄν, ὡς ἔχει τε κάλλιστον καὶ διὰ ταῦτα ἐν μόνῃ ταύτῃ ἄξιον οἰκεῖν ὅστις φύσει ἐλεύθερος.*

[2]) 40, 2.

[3]) 41, 1.

die materiellen und geistigen Güter, welche den rechtlich Freien und Gleichen auch zu einer gesellschaftlich freien Persönlichkeit, die formale Freiheit erst zu einer wirklichen machen. Die vollkommene Selbstbestimmung und damit die volle Entfaltung der Persönlichkeit ist wesentlich bedingt durch ein ökonomisches Moment, durch den Besitz. Je größer das Maß des Besitzes, um so größer[1]) das Maß der Entwicklung, welches für den einzelnen erreichbar ist. Aber nicht bloß die ebenmäßige Entfaltung des Menschen im Bürger, sondern auch die des Menschen als Bürgers ist in hohem Grade von diesem wirtschaftlichen Moment abhängig. Und sie war es in dem hellenischen Volksstaat um so mehr, je größere Anforderungen hier die Betätigung von Bürgerrecht und Bürgerpflicht an den einzelnen stellte. Im vollen Sinne Bürger dieses Staates sein hieß das Leben dieses Staates mitleben, d. h. persönlich an Beratung, Rechtsprechung, Verwaltung und Regierung teilnehmen; eine Teilnahme, die nur da völlig ungehemmt sein konnte, wo eben ein gewisses Maß von Wohlstand die nötige „Muße" gewährte. Was bedeutete gegenüber dieser sozialen Notwendigkeit das Prinzip der abstrakten Freiheit und Gleichheit?

Wenn aber der Besitz es war, der die freie Entfaltung des Menschen und Bürgers wesentlich mitbedingte, dann bedeutete Mangel an Besitz nicht bloß Ausschließung von materiellen Gütern, sondern von der Grundbedingung höchster persönlicher Entwicklung und voller bürgerlicher Freiheit. Wer nichts hatte als seine Arbeitskraft und dieselbe in den Dienst anderer stellen mußte, um leben zu können, der blieb bei aller rechtlichen Freiheit tatsächlich immer unfrei. Die Besitzlosigkeit allein schon schuf soziale Herrschafts- und Abhängigkeitsverhältnisse zwischen verfassungsmäßig gleichberechtigten Staatsbürgern, welche die Verwirklichung der Freiheit und Gleichheit auf dem Boden der Gesellschaft unmöglich machen, da diese Abhängigkeitsverhältnisse zum guten Teil in der Natur der Dinge und der Ungleichheit der Menschen selbst begründet sind.

[1]) bei gleichen persönlichen Voraussetzungen.

Der Gegensatz zwischen dem politischen Freiheits- und Gleichheitsprinzip und der sozialökonomischen Lage der unteren Schichten des Demos wird uns in seiner ganzen Schärfe verständlich, wenn wir uns die Konsequenzen vergegenwärtigen, welche das Dienst- und Lohnverhältnis überhaupt und ganz besonders in einer auf der Sklavenwirtschaft aufgebauten Gesellschaftsordnung notwendig nach sich ziehen mußte.

Setzt nicht das Lohnverhältnis an und für sich schon den Besitzlosen der Gefahr aus, auf die volle Anerkennung seiner menschlichen Persönlichkeit, auf jene höheren sozialen Rechte und Ansprüche verzichten zu müssen, wie sie eben das Freiheits- und Gleichheitsprinzip der Demokratie enthielt? Man hat mit Recht bemerkt, daß, soweit die Arbeiter vereinzelt auftreten, nicht durch ihre Organisation die Arbeitsbedingungen zu ihren Gunsten beeinflussen können — und wie schwierig war dies unter den geschilderten Verhältnissen! — der Arbeitskäufer es ist, der das Maß der Kultur bestimmt, an dem der Arbeiter Anteil hat.[1]) Da Nutzung der Arbeitskraft zugleich Nutzung des Menschen *selbst* ist, so räumt ja der Arbeiter durch den Verkauf seiner Arbeitskraft[2]) einem andern zugleich die Herrschaft über seine *Person* ein: demselben, dem er politisch als „Freier" und „Gleicher" gegenübersteht! Seine Lebensführung wird in körperlicher, moralischer, geistiger und damit auch sozialer Hinsicht abhängig vom Arbeitgeber. Und dieser letztere, von dessen *privat*wirtschaftlichem Standpunkt aus[3]) die Entlohnung des Ar-

[1]) Brentano, Das Arbeitsverhältnis gemäß dem heutigen Recht 211. — Es ist bezeichnend, daß die traditionelle Altertumskunde dieses ganze sozialpsychologische Problem, das für die Beurteilung der psychischen Rückwirkung der wirtschaftlichen Lage auf das Gemüts- und Geistesleben der besitzlosen Masse, für die geschichtliche Würdigung der Demokratie von größter Wichtigkeit ist, bisher so völlig ignoriert hat!

[2]) Daß es sich hier — bei dem Charakter der Arbeitskraft als einer „*Ware*" — in der Tat um einen *Verkauf* handelt, hat schon Plato treffend hervorgehoben. Rep. 371e: *οἱ δὴ πωλοῦντες τὴν τῆς ἰσχύος χρείαν, τὴν τιμὴν ταύτην μισθὸν καλοῦντες κέκληνται, ὡς ἐγῷμαι, μισθωτοί.*

[3]) d. h. soweit er eben von diesem privatwirtschaftlichen Gesichtspunkt beherrscht ist und nicht andere Rücksichten walten läßt.

beiters nur ein Teil der Produktionskosten und daher die Arbeit selbst nicht ein mitwirkender Faktor der Produktion, sondern ein bloßes Produktions*mittel* ist, das wie jedes andere sachliche Produktionsmittel nach rein wirtschaftlichen Gesichtspunkten gewertet, erworben und wieder abgestoßen wird, — er ist ohnehin oft wenig geneigt, der Persönlichkeit des Trägers der Arbeitskraft die Rücksicht angedeihen zu lassen, welche das höhere soziale und allgemein menschliche Interesse fordert. Hat doch selbst das Christentum diese Konsequenz des Lohnverhältnisses nicht zu beseitigen und nicht zu verhindern vermocht, daß der Arbeiter für die vulgäre Unternehmerlogik häufig nur als bloßes Werkzeug der Produktion in Betracht kommt, nicht als der freie und gleiche Kontrahent, der wie jedes andere Mitglied der Gesellschaft als *Selbstzweck* anzuerkennen ist.

Wenn schon bei ausschließlich freier Arbeit eine solche soziale Erniedrigung des Arbeitenden möglich ist, so kann dieselbe — bei aller politischen Freiheit — einer Wirtschaftsordnung nicht fremd gewesen sein, in der die Mehrheit der arbeitenden Bevölkerung der einfachsten Menschenrechte entbehrte. Wie war eine menschlich befriedigende Gestaltung des Arbeitsverhältnisses in größerem Umfang *da* zu erwarten, wo die besitzende Klasse die Mehrheit der Arbeitenden von *Rechts* wegen und in voller Übereinstimmung mit der öffentlichen Moral als bloßes Arbeitsinstrument, als „Sache" behandeln konnte?

In den Augen von Arbeitgebern, die gleichzeitig oder abwechselnd mit Freien auch Sklaven beschäftigten, mußte unwillkürlich der Unterschied zwischen beiden bis zu einem gewissen Grade zurücktreten, zumal in einem gewerblichen Betrieb im Ergasterion,[1]) dessen Epistates (d. h. Betriebsleiter) oft genug ein Sklave oder Freigelassener war. War ja doch die Lage des Arbeiters, während er im Lohn arbeitete, in Bezug auf das Verhältnis zu der Tätigkeit, an der er teilnahm, eine der Lage des unfreien Arbeiters

[1]) Daß auch Freie im Ergasterion arbeiteten, zeigt das Beispiel eines gewissen Pankleon, der in einer Walkerwerkstätte beschäftigt war (s. Lysias 23). Vgl. auch das Beispiel oben S. 224.

ganz analoge! Seine Arbeit wurde ebenso wie die des Sklaven von dem Arbeitsherrn oder dessen Beauftragten geleitet, die Art und Richtung seiner Arbeit genau ebenso geregelt wie beim Sklaven. Und oft genug hatte er kaum mehr Aussicht, als dieser, sich dereinst selbst als Teil der leitenden und herrschenden Menschenkraft fühlen zu dürfen. Wie ferner der Sklave nicht mehr erhielt, als das zur Fristung des Lebens Notwendige, und der ganze Überschuß seiner Arbeit dem Herrn zufiel, so erhielt auch der freie Arbeiter in seinem Lohn häufig nicht mehr als das Existenzminimum.

In Wirklichkeit war also die Sachlage keineswegs so, wie sie der Dichter schildert, daß nämlich von den Freien jeder nur einem diene: dem Gesetz; der Sklave aber zweien: dem Gesetz und dem Herrn.[1]) In Wirklichkeit konnte sich auch gegenüber dem Freien, den die Arbeit zur Lohnarbeit zwang, der Unternehmer als Herr fühlen, dem jener naturgemäß bis zu einem gewissen Grade ebenso zu gehorchen hatte wie der Unfreie. Und wie konnte es da ausbleiben, daß auf seiten des Brotherrn gelegentlich die Neigung hervortrat, auch in der Behandlung des Arbeiters den Unterschied zu vergessen?[2])

Für den Besitzlosen war es aber um so schwieriger, sich diesen Konsequenzen des Arbeitsverhältnisses zu entziehen, als ja das Maß der Herrschaft des Arbeitgebers über seine Person bei all der Freiheit, die er in der Demokratie genoß, nicht von seinem eigenen Willen, sondern von dem Zwang der wirtschaftlichen Lage abhing. Das Dichterwort: „Diene als freier Mann, so wirst du kein Unfreier sein",[3]) hatte für ihn doch nur eine sehr beschränkte Geltung. Bestimmend für seine Entschlüsse und seine ganze Lage waren vielmehr die Worte der „Frau Armut" in der aristophanischen Komödie:

---

[1]) Menander K. III 201 fr. 699:

ἐλεύθερος πᾶς ἑνὶ δεδούλωται, νόμῳ·
δυοῖν δὲ δοῦλος· καὶ νόμῳ καὶ δεσπότῃ.

[2]) Vgl. z. B. das charakteristische Vorkommnis bei Plato Euthyphron 4 c.

[3]) Menander K. III 229 fr. 857:

ἐλεύθερος δούλευε· δοῦλος οὐκ ἔσει.

„An der Seite ich sitze dem Arbeitsmann, ihn als Herrin treibe zur Arbeit,
Daß in Mangel und Armut müh'n er sich muß, zu beschaffen, wovon sich erhalten."[1])

Die Armut raubt ihm den Schlaf. Wenn er nicht hungern will, heißt es: „Auf an die Arbeit."[2]) Oder wie Rodbertus sich ausdrückt: „Der Arbeitsvertrag mit dem Lohnherrn, der bei freier Arbeit an die Stelle der Anordnung des Sklavenbesitzers tritt, ist nur formell, nicht materiell frei, weil der Hunger fast völlig die Peitsche ersetzt."[3]) Und wenn es nun nicht ausbleiben konnte, daß der Besitzlose unter diesem Zwang — um des Brotes willen — sich oft genug Arbeitsbedingungen fügen mußte, welche in wirtschaftlicher Hinsicht kaum viel günstiger waren als die von Sklaven, wenn es, um mit Menander zu reden, oft besser war, Sklave eines guten Herrn zu sein, als in elender Freiheit zu leben,[4]) wie hätte da die soziale Wertung des freien Arbeiters eine wesentlich höhere sein können als die des unfreien?

Man sieht, es sind durchaus realistische Erwägungen und positive soziale Tatsachen, auf welche sich die bekannte Ansicht des Aristoteles stützen kann, daß auch das freie Arbeitsverhältnis in gewissem Sinne etwas vom Sklavenverhältnis an sich habe.[5])

---

[1]) Plutos 533:
τὸν χειροτέχνην ὥσπερ δέσποιν' ἐπαναγκάζουσα κάθημαι
διὰ τὴν χρείαν καὶ τὴν πενίαν ζῆτειν ὁπόθεν βίον ἕξει.

[2]) πεινήσεις ἀλλ' ἐπανίστω drastisch ausgeführt bei Aristophanes ebd. 539 ff.

[3]) Zur Beleuchtung der sozialen Frage 33 vgl. 77 ff.

[4]) K. III 265 fr. 1093. Über das vertragsmäßige Eingehen harter Dienstverhältnisse vgl. die allerdings einer späteren Zeit angehörige, aber allgemein gültige Stelle bei Dio Chrysostomos Or. XV p. 241 M: μυρίοι δήπου ἀποδίδονται ἑαυτοὺς ἐλεύθεροι ὄντες, ὥστε δουλεύειν κατὰ συγγραφὴν ἐνίοτε ὑπ' οὐδενὶ τῶν μετρίων ἀλλ' ἐπὶ πᾶσι τοῖς χαλεπωτάτοις — und Libanios II 652a: λιμοῦ δὲ φόβος . . . ὁ ἡμέτερος δεσπότης. Vgl. Epiktet Diss. 4, 1, 34.

[5]) Eine Ansicht, die er allerdings übertreibend auf die Lage aller Handarbeiter, auch der selbständigen Handwerker, ausdehnt. Vgl. Pol. I 5, 10. 1260b. ὁ γὰρ βάναυσος τεχνίτης ἀφωρισμένην τινὰ ἔχει δουλείαν. III 2, 8. 1277: Das δύνασθαι καὶ ὑπηρετεῖν τὰς διακονικὰς πράξεις als ἀνδραποδῶδες bezeichnet. Die χερνῆτες gehören zu den δούλου εἴδη.

Ja, es läßt sich sogar verstehen, wie er dazu kommen konnte, die Herrschaft des Herrn über den Sklaven (die *ἀρχὴ δεσποτική*) und die des Arbeitgebers über den Arbeitnehmer als gleichartig zu behandeln und den Hauptunterschied nur darin zu sehen, daß der unfreie Arbeiter einem bestimmten Herrn dient, der freie jedem beliebigen![1]) Diese aristotelische Anschauung ist nur der — allerdings schroffe und übertreibende, aber in gewissem Sinne nicht unzutreffende — Ausdruck der Tatsache, daß der besitzlose Arbeiter und Lohnhandwerker bei aller rechtlichen Freiheit tatsächlich unfrei ist. Sie kennzeichnet scharf die wirkliche materielle Unfreiheit des Besitzlosen gegenüber dem Arbeitsherrn, der über sein und seiner Familie tägliches Brot gebietet. Wie oft mag der kleine Mann selbst die Wahrheit des aristotelischen Wortes an sich empfunden haben, daß, was sich nicht selbst zu genügen vermag, unfrei ist.[2]) Daß übrigens Aristoteles damit nur einer weitverbreiteten Anschauungsweise Ausdruck verlieh, zeigt die Definition des Begriffes „Lohnarbeiter", die uns in einem antiken Wörterbuch erhalten ist. „Es sind Freie, die aus Armut um Geld sich zu sklavischen Diensten verstehen."[3]) Daher hat sich auch ein Mann, dessen politischer und sozialer Standpunkt von dem des Aristoteles grundverschieden war,

[1]) Pol. III 3, 3. 1278a: *τῶν δ' ἀναγκαίων οἱ μὲν ἑνὶ λειτουργοῦντες τὰ τοιαῦτα δοῦλοι, οἱ δὲ κοινῇ βάναυσοι καὶ θῆτες.* Ungefähr dasselbe sagt der „Secrétaire générale da la société d'anthropologie, Professeur à l'École d'anthropologie", Letourneau, in seinem 1897 erschienenen Werke: L'évolution de l'esclavage in dem Motto des Titelblatts: De manière ou d'autre, avec plus au moins de brutalité, la somme du labeur nécessaire au maintien de sociétés a, presque toujours, été imposée à une fraction seulement des populations, c'est-à-dire a été servile. Nur daß hier als „brutal" beklagt wird, was Aristoteles als Naturtatsache einfach hinnimmt.

[2]) a. a. O. VI 3, 11. 1291a: *τὸ δὲ δοῦλον οὐκ αὔταρκες.*

[3]) Pollux III 83: *ἐλευθέρων ἐστὶν ὀνόματα διὰ πενίαν ἐπ' ἀργυρίῳ δουλευόντων.* Vgl. dazu die Äußerung von Reynauld in der Nouvelle Encyclopédie, Artikel Bourgeoisie: „Pourquoi tous les citoyens ne sont-ils pas personnellement libres? Parce qu'il y a qui, pressés par la faime, se voient forcés de se vendre au premier marché qu'ils rencontrent. — Ces hommes, je le répète, ne sont pas des citoyens personnellement libres."

der Demokrat Demosthenes, in ganz ähnlichem Sinne dahin geäußert, daß gar viele niedrige Geschäfte, die eigentlich Sklaven zukommen, auch den Freien durch die Armut aufgedrungen werden, um dessentwillen man sie billigerweise bemitleiden sollte![1])

Ebenso ist es ein Symptom der durch die Sklavenwirtschaft allerdings verstärkten, aber der einseitig kapitalistischen Auffassung überhaupt entsprechenden Herabdrückung des Arbeiters zum Produktionswerkzeug, daß auch für die rechtliche Auffassung des Lohnverhältnisses der freie Arbeiter unter einem Gesichtspunkt erschien, der ihn in gewisser Hinsicht ebenfalls auf eine Stufe mit dem Sklaven stellte. Das griechische Recht behandelte den Lohnarbeiter in derselben Weise als Arbeitsware wie die Menschenware, den Sklaven, indem es den Arbeitsvertrag unter den Begriff der Miete subsumierte. Man „mietete" einen Tagelöhner, Arbeiter, Diener usw. genau so, wie man ein Pferd, einen Esel, ein Sklaven mietete.[2])

Es folgt nun aber aus der Natur des Abhängigkeitsverhältnisses, in welchem sich die bloße Arbeitskraft gegenüber dem Besitz befindet, noch ein weiteres. Dasselbe führt nämlich dazu, daß nun in den Augen der Besitzenden die Handarbeit überhaupt als eine Beschäftigung der Abhängigen, die handarbeitende Klasse als eine abhängige und untergeordnete erscheint: damals genau so wie — heute, nur daß allerdings diese in der entwickelten Kultur bei den höheren Klassen allezeit hervortretende Mißachtung der Handarbeit damals noch verschärft wurde infolge der massenhaften Ausübung dieser Arbeit durch rechtlose Menschen. Die Empfindung für das, was Standesehre ist, das Gefühl, sich selbst in seiner Arbeit geehrt zu wissen, das erhebende Bewußtsein, einen sozialen Beruf auf das

---

[1]) LVII 45: *πολλὰ δουλικὰ [καὶ ταπεινὰ] πράγματα τοὺς ἐλευθέρους ἡ πενία βιάζεται ποιεῖν, ἐφ' οἷς ἐλεοῖντ' ἄν ὦ ἄνδρες Ἀθηναῖοι δικαιότερον ἢ προσαπολλύοιντο.*

[2]) Wie wenig übrigens selbst dies spezifisch „antik" ist, zeigt z. B. die Tatsache, daß K. F. Hermann in den Rechtsaltertümern den Lohnvertrag unter dem Kapitel „Miete" behandelte, ganz entsprechend der herrschenden Rechtsauffassung.

beste zu erfüllen, konnte da, wo der freie Arbeitsmann auf seinem Wege so oft den Sklaven neben sich fand, nicht nur in dem Lohnarbeiter, sondern auch in dem kleinen Handwerker schwerlich recht aufkommen, mochte immerhin ein Kleon im Schurzfell selbst die Rednerbühne besteigen. Zudem mußte sich ja ein großer Teil des Handwerkerstandes selbst sagen, daß auch ihm, wenn nicht die Abhängigkeit von einem einzelnen Arbeitsherrn, so doch die Abhängigkeit vom Broterwerb die volle politische und geistige Betätigung verwehrte,[1]) daß also für ihn das Prinzip der Freiheit und Gleichheit gleichfalls eine empfindliche Einschränkung erlitt.

All das muß man sich vergegenwärtigen, um das illusorische Moment in der Anschauungsweise zu erkennen, welche die oben charakterisierte Lobrede auf die Demokratie zum Ausdruck bringt. Und die von einer sozialen Betrachtung der Dinge ausgehende Staatstheorie hat denn auch nicht verfehlt, diese Illusionen eines einseitigen politischen Doktrinarismus gründlich zu zerstören. Der Gegensatz zwischen Staat und Gesellschaft, zwischen dem politischen Freiheits- und Gleichheitsprinzip einerseits und der im sozialen Organismus herrschenden Unfreiheit und Ungleichheit anderseits hätte gar nicht klarer und schärfer dargelegt werden können, als es von Aristoteles in der Politik geschehen ist. — Wenn im Staate möglichste Gleichheit und Brüderlichkeit bestehen soll — sagt Aristoteles — so ist da, wo starke Gegensätze von arm und reich sich finden, die Verwirklichung dieser Prinzipien unmöglich. Denn die Besitzlosigkeit nötigt die Armen zu demütiger Unterwürfigkeit.[2]) Die Abhängigkeit von den Reichen bringt sie in eine Lage, in der sie sich von den letzteren beherrschen lassen müssen, wie die Sklaven von ihren Herren, zumal viele Reiche eben nur so zu herrschen gewohnt sind, wie Herren über

[1]) In dieser Hinsicht enthalten die bekannten Urteile der Gebildeten über die Wirkungen der Handarbeit (z. B. in Xenophons Ökonomik IV 2) doch viel Wahres, über das nur ein doktrinärer Optimismus wegsehen kann.

[2]) Sie werden ταπεινοὶ λίαν. Siehe Pol. VI 9, 5. 1295b.

Sklaven.[1]) Es entsteht so im Staat ein anderer Staat (wir würden sagen eine „Gesellschaft") „nicht von freien Männern, sondern von Herren und Knechten, von denen diese mit Mißgunst zu jenen empor- und jene mit Verachtung auf diese herabsehen",[2]) ein Zustand, der von Gleichheit und Brüderlichkeit weit entfernt ist![3]) — Und Aristoteles zieht auch sofort die Konsequenz dieses Widerspruches. Er meint: Wer nicht über ein gewisses Maß von Besitz verfügt, vermöge dessen er sich wirklich frei und als Gleicher unter Gleichen fühlen kann, wer insbesondere einem wirtschaftlichen Dienst- und Abhängigkeitsverhältnis sich unterwerfen muß,[4]) der ist nicht befähigt zur Ausübung der Pflichten und Rechte, welche der hellenische Staat seinen Vollbürgern übertrug. Denn wie kann man „einmal Herr und dann wieder Diener" sein?[5])

Was hatte der doktrinäre Liberalismus der politischen Demokratie gegen diese Logik vorzubringen? Er mochte dem Besitzlosen noch so eindringlich die Lehre predigen, daß Arbeit und Armut keine Schande sei; die demokratische Gesetzgebung mochte den kleinen Mann direkt durch Strafandrohungen gegen die Verächtlichmachung seiner Berufsarbeit schützen; wie konnte sie gegen die Macht brutaler ökonomischer Tatsachen aufkommen? Was hatte die von ihr proklamierte Ehre der Arbeit zu bedeuten, wenn die Vorkämpfer des demokratischen Prinzipes selbst den Armen, der niedrige Arbeit tun mußte, als des Mitleides wert beklagten?[6])

---

[1]) Ebd. *ὥσθ' οἱ μὲν ἄρχειν οὐκ ἐπίστανται, ἀλλ' ἄρχεσθαι δουλικὴν ἀρχήν, οἱ δ' ἄρχεσθαι μὲν οὐδεμιᾷ ἀρχῇ, ἄρχειν δὲ δεσποτικήν.*

[2]) *γίνεται οὖν [καὶ] δούλων καὶ δεσποτῶν πόλις, ἀλλ' οὐκ ἐλευθέρων, καὶ τῶν μὲν φθονούντων, τῶν δὲ καταφρονούντων.*

[3]) *ἃ πλεῖστον ἀπέχει φιλίας καὶ κοινωνίας πολιτικῆς· ἡ γὰρ κοινωνία φιλικόν. — βούλεται δέ γε ἡ πόλις ἐξ ἴσων εἶναι καὶ ὁμοίων ὅτι μάλιστα.*

[4]) *τὰ ἔργα τῶν ἀρχομένων οὕτως* keine geeignete Grundlage des Vollbürgertums! Pol. III 2, 9. 1277b.

[5]) *γίνεσθαι τοτὲ μὲν δεσπότην, τοτὲ δὲ δοῦλον.* Ebd.

[6]) Wie bezeichnend ist übrigens auch die verächtliche Art, mit der Demosthenes von der ärmlichen Jugend des Äschines spricht! Siehe „vom Kranz" 257. 265.

In der Agora mochte sich der Besitzlose an den Schlagwörtern der Freiheit und Gleichheit berauschen, mit denen die Demagogen auf der Pnyx um sich warfen, — auf der Bühne, die das Leben bedeutete, klang es ihm ganz anders in die Ohren! Hier konnte er in immer neuen Wendungen von dem hören, was ihm selbst im Kampf und in der Not des Lebens tausendfach zum Bewußtsein kam: von den Fesseln und Banden, mit welchen die gesellschaftliche Unfreiheit und die Naturtatsache der Ungleichheit des Menschenwesens seinen Freiheitsstolz und sein trotziges Gleichheitsgefühl niederhielt, von der Mißachtung seiner Armut und Niedrigkeit: „Wir leben nicht, wie wir wollen, sondern wie wir können.“[1] — „Das Geld ist Blut und Seele den Sterblichen. Wer das nicht hat, der wandelt unter Lebenden wie ein Toter.“[2] — „Auch der Sklave wird geehrt, wenn er zu Reichtum gelangt, der Freie, der arm ist, gilt nichts.“[3] — „Arm sein heißt mißachtet und ehrlos sein.“[4] — Und der Arme selbst hat nur zu oft das Gefühl, daß „alles auf ihn herabsieht“.[5] — „Einsam ist der Mann, der im Elend ist.“[6] — „Viele zwingt die Armut — wider die Natur — sich mit Dingen abzugeben, die ihrer unwürdig sind.“[7] Und was dergleichen Klagen mehr sind.

---

[1]) Menander K. III 17 fr. 50.

[2]) Timokles K. II 466 fr. 35:

*Τ' ἀργύριόν ἐστιν αἷμα καὶ ψυχὴ βροτοῖς.*

[3]) Euripides Trag. Graec. fr. (Nauck) S. 330 fr. 143.

[4]) Euripides ebd. S. 373 fr. 364, 16:

*ἐν τῷ πένεσθαι δ' ἐστὶν ἥ τ' ἀδοξία,*
*κἂν ᾖ σοφός τις, ἡ τ' ἀτιμία βίου.*

[5]) Menander K. III 5 fr. 6:

*Πρὸς ἅπαντα δειλὸν ὁ πένης ἐστὶ γὰρ*
*καὶ πάντας αὐτοῦ καταφρονεῖν ὑπολαμβάνει.*

[6]) Philemon K. II 574 fr. 105.

[7]) Timokles Pont. K. II 463 fr. 28:

*Πολλοὺς γὰρ ἐνίοθ' ἡ πενία βιάζεται*
*ἀνάξι' αὐτῶν ἔργα παρὰ φύσιν ποιεῖν.*

Vgl. auch die Bemerkung des Theognis (177 Bergk) über den Armen, dem „die Zunge gefesselt“ ist:

Die tatsächliche materielle Unfreiheit des Besitzlosen, die Tatsache, daß das Bewußtsein, Bürger eines „freien" Gemeinwesens zu sein, für den Menschen nicht ausreicht, daß der Mensch auch zu leben haben muß, sie kann kaum schärfer zum Ausdruck gebracht werden.

„Aber" — sagte die Doktrin zu dem Armen — unser freies Gemeinwesen gibt dir ja freie Bahn, dich emporzuarbeiten. Es ist eine Schande, wenn du es nicht tust." Denn dem Trägen hilft Gott nicht.[1]) Ein seltsamer Optimismus in einer Gesellschaft, in welcher der Arbeiter meist eben nur ein Werkzeug für den Besitzenden war, um selbst auf der Leiter des Reichtums rascher emporzuklimmen, während der Besitzlose oft mit einem Lohn abgefunden ward, bei dem die Möglichkeit, durch Tüchtigkeit und Fleiß vorwärtszukommen, entweder ganz ausgeschlossen oder eine äußerst beschränkte war! Als ob es überhaupt bei der grausamen Kargheit der Natur jemals eine Gesellschaft geben könnte, in der die Golddecke, an der alle zerren, nicht zu knapp wäre! Wie oft mochte an dieser Naturtatsache und an der Übermacht der geschichtlich gegebenen Besitzverhältnisse über die besitzlose Arbeit, des großen Kapitals über das kleine alle Arbeitsenergie des wirtschaftlich Schwachen, all sein Sehnen nach Freiheit und Selbstbestimmung zuschanden werden! Wie viele mögen es an sich empfunden und erlebt haben, daß nicht das Gesetz, welches sie sich selbst gegeben, sondern jene anderen mächtigeren Gesetze, welche die Größe und Verteilung des Arbeitsertrages bestimmten, über die Freiheit und Selbständigkeit des Bürgers entschieden. Hier traf ja recht eigentlich das zu, was Roscher einmal von diesem Widerspruch in der Demokratie gesagt hat, daß „alle Gleichheit vor dem Gesetz, alle aktive Beteiligung am Staat für die Masse papierne, ja aufreizende Phrase ist, wenn der Arbeitslohn nicht hoch steht".[2])

---

*καὶ γὰρ ἀνὴρ πενίῃ δεδμημένος οὔτε τι εἰπεῖν*
*οὔθ' ἕρξαι δύναται· γλῶσσα δέ οἱ δέδεται.*

[1]) Menander Fr. III 296 fr. 1110:

*θεὸς δὲ τοῖς ἀργοῦσιν οὐ παρίσταται.*

[2]) Grundlagen 24. Aufl. I 517.

In der Tat nur zu treffend hätten die von der Wucht wirtschaftlicher Machtverhältnisse und unabänderlicher Naturtatsachen niedergehaltenen Schwachen der Gesellschaft jener optimistischen Aufforderung zum frischen, fröhlichen Wettbewerb die Worte der Dichter und Weisen des Volkes entgegenhalten können: „Wie kann man über den Kamm der Wogen hinwegschreiten? Unsere Armut flieht der Segen.“[1] — „Die Armut ist unser größter Widersacher.“[2] — „Den Geringen pflegen die Götter auch nur Geringes zu geben.“[3] „Das Lebensschifflein des Armen hält sich bescheiden die Küste entlang; das Leben der Reichen dagegen gleicht der Fahrt über die hohe See. Ihnen ist es leicht, Taue auszuwerfen, zu landen und ihr Schiff auf den bergenden Strand zu bringen, — nicht so dem Armen!“[4]

Zudem war es wirklich die intellektuelle und moralische Tüchtigkeit, der im freien wirtschaftlichen Ringen die höchsten Erfolge winkten? Erwiesen sich nicht oft genug diejenigen als die stärksten, welche in der Verfolgung ihrer Ziele am skrupellosesten verfuhren, dem Geiste der Gleichheit, Brüderlichkeit und Gerechtigkeit tatsächlich am meisten Hohn sprachen? Und war es nicht nur zu oft das Los der Schwachen, von diesen Starken unterdrückt und ausgebeutet zu werden?[5] Ist doch das böse, maßlos übertreibende Wort von der „Million, die man nicht erwirbt, ohne mit dem Ärmel das Zuchthaus zu streifen“, dem Sinne nach schon damals ausgesprochen worden! „Gerade die größten Schurken“ — heißt es bei Euripides —

---

[1]) Euripides Trag. Graec. S. 341 fr. 232.

[2]) Diphilos K. II 574 fr. 105:

*Πενίας οὐδείς ἐστι μείζων πολέμιος.*

[3]) Kallimachos bei Athenäos Flor. 96, 12:

*Αἰεὶ τοῖς μικροῖς μικρὰ διδοῦσι θεοί.*

[4]) Aristonymos bei Athenäos a. a. O. 29: *Ὅτι πλῷ ἔοικε τῷ παρὰ γῆν ὁ τῶν πενήτων βίος, ὁ δὲ τῶν πλουσίων τῷ διὰ πελάγους· τοῖς μὲν γὰρ ῥᾴδιόν ἐστι καὶ πεῖσμα βαλεῖν καὶ προσχεῖν καὶ νεωλκῆσαι, τοῖς δ' οὔ.*

[5]) Xenophon Mem. II 1, 13: *καὶ ἰδίᾳ αὖ οἱ ἀνδρεῖοι καὶ δυνατοὶ τοὺς ἀνάνδρους καὶ ἀδυνάτους οὐκ οἶσθα ὅτι καταδουλωσάμενοι καρποῦνται;*

„führt der Reichtum in die ersten Reihen."[1]) Und bei Menander: „Kein braver Mann ist je schnell reich geworden!"[2]) — „Ich," — klagt der arme Bauer bei Aristophanes — „ein gottesfürchtiger und gerechter Mann, war arm und lebte kümmerlich! Reich sah ich andere: Tempelräuber, Rednervolk, Betrüger, Sykophanten, Schurken."[3]) Es drängt sich ihm durchaus nicht die perikleische Erwägung auf, daß es schimpflich sei, sich nicht aus der Armut herauszuarbeiten. Der Gedanke hätte ihm wie Hohn geklungen. Er legt sich vielmehr die Frage vor, ob nicht der Arme besser täte, zu „ändern seine Art" und

„ein Schuft zu werden, gottlos, heillos ganz und gar,
wie jetzt in der Welt sich fortzubringen nötig scheint".[4])

Man denke sich in die von Plato geschilderte Lage eines armen Handwerkers hinein, der nicht imstande war, das für seinen Betrieb nötige Kapital aufzutreiben, und der so bei aller Geschicklichkeit nicht vorwärtskommen konnte![5]) Was hatte der Mann von der Freiheit und Gleichheit? Sie konnte ihm wohl gelegentlich die Genugtuung verschaffen, einen reichen Mann mit „nem Bienenstock Goldes"[6]) im Gericht zu seinen Füßen zittern zu sehen oder in der Agora den reichen Leuten den Herrn zu zeigen, vor dem sie sich ducken und den sie mit öffentlichen Spenden bei guter Laune erhalten müssen.[7]) Aber diese „ganze Herrlichkeit und die schöne Gelegenheit, des Reichtums zu höhnen",[8]) verkehrte sich für ihn

---

[1]) Trag. Graec. fr. N. S. 309 fr. 96: *τὸν γὰρ κάκιστον πλοῦτος εἰς πρώτους ἄγει.*

[2]) K. III 84 fr. 294:

*οὐδεὶς ἐπλούτησεν ταχέως δίκαιος ὤν.*

[3]) Plutos 29 ff.

[4]) 36 ff.

[5]) Rep. 421 c.

[6]) „*σίμβλον χρημάτων*". Aristophanes Wespen 241.

[7]) Siehe Lukian *Ὄνειρος ἢ ἀλεκτρυών* 21: *σὺ μὲν τοῦ δήμου ὢν ἀναβὰς ἐς ἐκκλησίαν τυραννήσεις τῶν πλουσίων, οἱ δὲ φρίττουσι καὶ ὑποπτήσσουσι καὶ διανομαῖς ἱλάσκονταί σε.*

[8]) Von dem proletarischen Richter sagt Aristophanes Wespen 575:

draußen in ihr Gegenteil, da sie weder die Folgen seiner Besitzlosigkeit, noch die Höhe des Zinsfußes beseitigen konnte. Wie oft mochte dieser wirtschaftliche Druck dem kreditbedürftigen kleinen Mann draußen im Leben dieselbe traurige Rolle des demütigen Bittstellers aufdrängen,[1]) zu der sich der Reiche vor ihm im Dikasterion herbeiließ!

Wo gab es überhaupt ein Lebensgebiet, auf dem dieser Widerspruch zwischen der politischen und wirtschaftlichen Gesellschaft nicht klar zutage getreten wäre? Eine Gesellschaft, in der sich neben Besitzern glänzender Herrenhöfe und vieler Morgen Landes in dürftigen Hütten arme Tagelöhner und Zwerggütler fanden, große Handelsherrn neben ärmlichen Krämern, Fabrikanten und Unternehmer, denen die Arbeitskraft von Hunderten zu Gebote stand, neben hartarbeitenden Kleinmeistern und Lohnarbeitern, — eine solche Gesellschaft konnte sich unmöglich eine demokratische nennen; wie denn überhaupt auf der Höhe der Kultur die Gesellschaft niemals im wirtschaftlichen Sinn eine demokratische sein kann.

Zwar standen alle diese Elemente auf einem für alle gleichen Rechtsboden:[2]) der kleine Landwirt und Handwerker genoß dasselbe Maß von Freiheit in der Verwertung seiner wirtschaftlichen Kräfte wie der große Kapitalbesitzer. Aber diese Freiheit wirkte wirtschaftlich nicht ausgleichend. Sie hatte ja für den wirtschaftlich Schwachen nicht den gleichen Wert wie für den Starken. Da die Produktivkraft des Kapitals in progressivem Verhältnis zu seiner Größe zunimmt, hat der größere Besitz vor dem kleinen im Wett-

---

ἄρ' οὐ μεγάλη τοῦτ' ἐστ' ἀρχὴ καὶ τοῦ πλούτου καταχήνη; Vgl. auch Pſ.Xen. Ἀθπ. I 16, 18 und Plato Theät. 172a.

[1]) Über diese Unterwürfigkeit der Armut ſ. Plato Geſ. 729e und Aristoteles Pol. VI 9, 3. 1295b.

[2]) Euripides Schutzfl. 429 ff.:

... ὅ τ' ἀσθενὴς
ὁ πλούσιός τε τὴν δίκην ἴσην ἔχει,
νικᾷ δ' ὁ μείων τὸν μέγαν δίκαι' ἔχων.

Vgl. 409: ... οὐχὶ τῷ πλούτῳ διδοὺς
τὸ πλεῖστον, ἀλλὰ χὠ πένης ἔχων ἴσον.

bewerb ein Bedeutendes voraus und er kann gerade auf dem Boden des gleichen Rechtes und der gleichen Freiheit für alle diese Überlegenheit am erfolgreichsten zur Geltung bringen. Wie sehr ihm das auch damals geglückt ist, haben wir gesehen. So wirkte das Freiheits- und Gleichheitsprinzip der Demokratie in der Volkswirtschaft als ein Moment der Unfreiheit und Ungleichheit. Je weiter der Spielraum war, den der freie Volksstaat der Entfaltung aller individuellen Anlagen, der Betätigung jeder menschlichen Kraft gewährte, um so rascher und schroffer mußten sich auch die Unterschiede herausbilden und zwar gerade die des Besitzes.[1]) Daher war in der entwickelten Demokratie das Endergebnis dies, daß dieselben Volksgenossen, die durch die fortschreitende Demokratisierung aller politischen Institutionen immer mehr Freiheit und Gleichheit gewonnen hatten, vielfach zugleich unfreier und unter sich in höherem Grade ungleich wurden.

Man sieht: wir begegnen schon hier demselben Widerspruch der wirtschaftlichen Entwicklung mit dem politischen Entwicklungsprinzip der Freiheit und Gleichheit, den man als einen spezifisch modernen zu betrachten gewohnt ist.[2])

## Fünfter Abschnitt.

## Die Umbildung der politischen zur sozialen Demokratie.

Ist nun aber dieser Widerspruch dem Hellenen auch wirklich in dem Grade zum Bewußtsein gekommen, daß er zu einem Problem für sein Denken, zur sozialen Frage wurde?

Die Antwort kann für den nicht zweifelhaft sein, der sich erinnert, was wir uns bereits bei der Darstellung einer älteren Epoche als das unvermeidliche massenpsychologische Ergebnis der ganzen sozialen und politischen Atmosphäre des hellenischen Stadt-

[1]) Vgl. die Äußerung Platos in seiner Kritik der kapitalistischen Gesellschaft (Rep. 552a, f. 556a), daß gerade durch die Freiheit „die einen überreich, die anderen dagegen ganz arm werden".

[2]) So z. B. Scheel, Die Theorie der sozialen Frage S. 16.

staates vergegenwärtigt haben. Wenn in dieser Atmosphäre schon die attischen Feldarbeiter des 6. Jahrhunderts durch die Konsequenz des eben erst auftauchenden demokratischen Gedankens dazu gekommen waren, die ganze bestehende Wirtschafts- und Gesellschaftsordnung in Frage zu stellen, wie kann dann Jahrhunderte später auf dem Höhepunkte der Demokratie unter Verhältnissen, die nach allen Seiten hin zur Vermehrung der gesellschaftlichen Spannungen beitrugen, der Masse die Empfindung für jene gewaltigen, das ganze soziale Leben erfüllenden Widersprüche gefehlt haben? Widersprüche, die doch selbst die Reflexion der Besitzenden als solche anerkannte.[1])

Auf der Höhe des demokratischen Bewußtseins, welches in der Bevölkerung der Industrie- und Handelsrepubliken des 4. Jahrhunderts lebte, war die Empfindlichkeit für alles, was dieses Bewußtsein verletzen konnte, gewiß eine ungleich größere, als bei den gedrückten und über das Land hin zerstreuten Feldarbeitern der solonischen Zeit. Bei einem freien Volk wächst ja mit der Kultur die Sensibilität überhaupt. In seinem Freiheits- und Persönlichkeitsgefühl hat es auch zahlreichere und intensivere Möglichkeiten zur Unruhe und Unglücksempfindung erhalten, eine steigende Fähigkeit des Leidens, die den Stachel des Widerspruchs zwischen Wunsch und Wirklichkeit immer stärker empfinden läßt. „Die Freiheitsliebe" — sagt Plato — „macht die Seele der Bürger so reizbar, daß sie, wenn jemand auch nur irgendetwas auf Sklaventum Hindeutendes ihr zumutet, ergrimmt und es sich nicht gefallen läßt; und sie kümmern sich zuletzt weder um geschriebene noch ungeschriebene Gesetze, damit *nur nichts in irgendeiner Weise ihnen* gebiete."[2]) Eine Charakteristik, bei der man unwillkürlich an die Worte Lamartines über Marat denkt: „L'égalité était sa fureur, parce que la supériorité était son martyre." — Zudem wurde diese Nervosität des Freiheitsgefühls auf eine harte Probe gestellt,

[1]) ἐναντιώσεις! Siehe die Äußerung des Isokrates oben S. 263 Anm. 3.

[2]) Rep. 563d. Vgl. über diesen Geist der Ungebundenheit auch Xenophon Memor. III 5, 5.

wenn der Proletarier und Arbeiter in den Zentren der städtischen Zivilisation seine Lage mit der jener glücklichen Minderheit verglich, die hier den Glanz und Genuß ihres Überflusses dicht neben seiner Armut und seinem Elend zur Schau trug.

Der Poet, von dem man gesagt hat, daß es zweifelhaft sei, ob er das Leben oder das Leben ihn nachgeahmt habe, hat auch den treffenden Ausdruck für das gefunden, was bei solchen Vergleichen in der neid- und haßerfüllten Seele des Proletariers vorging. „Wer arm ist" — heißt es bei Menander — „und in der Stadt leben will, der wünscht selber Trübsal auf sich herab. Denn wenn er auf die Leute sieht, die im Genusse schwelgen und ein Faulenzerleben führen können, dann kommt ihm so recht zum Bewußtsein, wie elend und jammervoll sein Dasein ist."[1])

Man begreift bei dieser Reizbarkeit des Volksgemüts, wie ein Volksredner dem Demosthenes einen Vorwurf daraus machen konnte, daß er sich in einer Sänfte nach dem Piräeus tragen ließ und so die Not der Armen verhöhnt habe![2]) Hat doch ein anderer (Lykurg) ein Gesetz durchgebracht, welches den Frauen verbot, im Wagen zur heiligen Schau nach Eleusis zu fahren, damit bei dem festlichen Anlaß die Frauen des Volkes von den reichen Damen nicht in den Schatten gestellt würden![3])

Insoferne ist es jedenfalls als Stimmungsbild gut erfunden, was von der Aufnahme eines euripideischen Stückes erzählt wird, in dem eine begeisterte Lobrede auf das Gold vorkommt. Das Volk habe sich wie ein Mann erhoben und stürmisch die Entfernung des

[1]) K. III S. 118 fr. 405 ff.:

*Ὅστις πένης ὢν ζῆν ἐν ἄστει βούλεται,*
*ἀθυμότερον ἑαυτὸν ἐπιθυμεῖ ποιεῖν,*
*ὅταν γὰρ εἰς τρυφῶντα καὶ σχολὴν ἄγειν*
*δυνάμενον ἐμβλέψῃ, τόθ' αὑτὸν ἔστ' ἰδεῖν,*
*ὡς ἄθλιον ζῇ καὶ ταλαίπωρον βίον.*

[2]) Deinarch I 36: . . . *τὰς τῶν πενήτων ἀπορίας ὀνειδίζων.*

[3]) Älian V. H. 13, 24. — Ps.Plutarch M. 842a: . . . *ὅπως μὴ ἐλαττῶνται αἱ δημοτικαὶ ὑπὸ τῶν πλουσίων.*

Schauspielers und Schluß der Aufführung verlangt, bis der Dichter selbst hervortrat und bat, man möge doch abwarten, bis man sähe, wie es dem Bewunderer des Goldes noch ergehen werde![1])

Am lebhaftesten reagierte natürlich der in Fleisch und Blut des Volkes übergegangene demokratische Gedanke gegen die Abhängigkeit und Unfreiheit, die uns auf dem Gebiete des Arbeitslebens entgegengetreten ist. Der freie Bürger, der, um mit Aristoteles zu reden, jedem anderen schlechthin gleich zu sein glaubte, weil er ihm in einer Hinsicht (vor dem Gesetz) gleich war,[2]) fügte sich nur widerwillig in die Abhängigkeit und Unterordnung, die nun einmal das Arbeitsverhältnis unvermeidlich mit sich brachte. Der Demokrat, der bewußt die Konsequenzen seiner Prinzipien zog, vermochte sich eben nicht als wirklich freier Mann in einem Verhältnis zu fühlen, in welchem ihm so vieles zugemutet werden konnte, was auf „Sklaventum hindeutete".

Je mehr auf der einen Seite der kapitalistische Geist den materiellen Egoismus in Bewegung setzte, der in dem Arbeiter nur ein Werkzeug für *sachliche* Zwecke, ein Mittel zur höchstmöglichen Gütererzeugung erblickt, je klarer es zutage trat, daß so, wie die industrielle Gesellschaft sich entwickelt hatte, vielfach ein mit der Bestimmung der menschlichen Persönlichkeit unvereinbarer Verbrauch von Menschen, und zwar ein Verbrauch von Arbeitenden zugunsten des Kapitals, stattfand, um so lebhafter mußte sich in einem freien Gemeinwesen der Mensch in dem Arbeiter gegen eine solche Konsequenz des Arbeitsverhältnisses aufbäumen. Ein Sokrates mochte noch so entschieden betonen, daß der Arbeitende ja eine *soziale* Funktion ausübt, indem er etwas *Nützliches* schafft:[3]) solange nicht auch für die Anschauungsweise der Besitzenden und Gebildeten die Handarbeit eine solche *soziale* Tätigkeit war, sondern wesentlich nur Spekulationsobjekt des wirtschaftlichen *Einzelinteresses*, so-

[1]) In der Danae? Siehe Nauck Fragm. Trag. Graec. 2. Aufl. Euripides fr. 324. Seneca Briefe 115, 14 bezieht die Geschichte auf den Bellerophon.

[2]) Pol. VIII 1, 7. 1307b.

[3]) Xenophon Memor. II 7, 5.

lange konnte der freiheitsliebende Bürger die Empfindung nicht loswerden, daß er durch die Eingehung eines Lohn- und Dienstverhältnisses stets in Gefahr geriet, in gewissem Sinne ebenso als „Sache", als beseeltes Werkzeug angesehen oder tatsächlich behandelt zu werden, wie der Unfreie. Der besitzlose, nur auf seine Arbeitskraft angewiesene Bürger des hellenischen Volksstaates empfand daher, wenn er einmal auf der Höhe demokratischen Bewußtseins angelangt war, die ökonomische Abhängigkeit der Arbeit vom Kapital ebenso als ein Beförderungsmittel der „Knechtschaft", als „Versklavung der arbeitenden Klasse unter die besitzende", wie der demokratische Lohnarbeiter der Gegenwart. Wenn die Besitzenden und Gebildeten *selbst* es ganz ungescheut aussprachen, ja es geradezu als einen Fundamentalsatz der sozialen Theorie aufstellten, daß der freie Arbeiter ein Mann ist, der aus Armut sich um Geld zu sklavischen Diensten hergibt, so konnten sie sich in der Tat nicht wundern, wenn der als freier Mann empfindende Mitbürger, der ihnen solche Dienste leisten sollte, das Verhältnis genau ebenso ansah.

Daß das demokratische Bewußtsein weniger der Handarbeit an sich widerstrebte, als vielmehr dem, was man Dienstsklaverei nannte: der Fesselung der freien Persönlichkeit im Arbeitsvertrag, das geht aus einer kleinen Geschichte hervor, welche Xenophon in seinen sokratischen Gesprächen erzählt. Eutheros, ein alter Freund des Sokrates, war infolge der Katastrophe des athenischen Reiches um seinen auswärtigen Grundbesitz gekommen und — da ihm sein Vater in Attika nichts hinterlassen — durch die Not gezwungen worden, als Handarbeiter sein Brot zu verdienen. Sokrates macht ihn darauf aufmerksam, daß ihm dies doch für sein Alter keine Sicherheit gewähre, da die Fähigkeit zu körperlicher Arbeit dann aufhöre und ihm dann auch niemand mehr werde Lohn geben wollen. Er würde besser tun, sich um eine Stelle bei einem begüterten Mann umzusehen, die er auch im Alter noch bekleiden könne, etwa als Verwalter oder Aufseher über die Arbeiter. Darauf gibt der stolze Proletarier die überraschende Antwort, es würde

ihm schwer fallen, eine solche Sklaverei zu ertragen![1]) Er zieht die gemeine körperliche Arbeit und die Lage des Lohnarbeiters der höheren Stellung vor, weil er in einem dauernden und zugleich verantwortungsvolleren Abhängigkeitsverhältnis dieser Art einer sein Selbstgefühl verletzenden Kritik weniger entgehen zu können glaubt als in der Stellung des Handarbeiters, die weniger Anlaß zum Tadel gibt und es eher möglich macht, sich demselben durch den Wechsel des Brotherrn zu entziehen![2])

Ein anderes lehrreiches Beispiel für die demokratische Empfindlichkeit der arbeitenden Freien enthält die Erzählung von Aristarch, einem anderen Bekannten des Sokrates. Der Mann hat in der schweren Zeit der „dreißig Tyrannen" in sein Haus eine Anzahl von weiblichen Verwandten aufgenommen, deren männliche Angehörige nach dem von den Demokraten besetzten Piräeus geflohen waren. Da er sich bald außerstande sieht, vierzehn freie Personen beschäftigungslos in seinem Haus zu ernähren, so läßt er sich, wenn auch nach längerem Widerstreben, von Sokrates bestimmen, dieselben an die Wollarbeit zu setzen, damit sie ihren Unterhalt sich selbst verdienen könnten. Der Erfolg ist ein ausgezeichneter. Das erarbeitete Brot schmeckt allen noch einmal so gut. Heiterkeit und Frohsinn hat die trübselige Stimmung verscheucht, die vorher im Hause geherrscht. Nur mit einem können sich die arbeitenden Frauen nicht befreunden: daß nämlich alle arbeiten sollen, nur der Hausherr nicht, obwohl er den Ertrag der gemeinsamen Arbeit mitgenießt. Sie meinen: „Wer nicht arbeitet, soll auch nicht essen."[3]) — Es ist, als ob sie Proudhons Philippika gegen den Eigentümer gelesen hätten, der „erntet, wiewohl er nicht säet, der verzehrt, wiewohl er nicht produziert, der genießt, wiewohl er nicht arbeitet", — oder die Angriffe der Saint-Simonisten gegen das „Vorrecht, von der Arbeit anderer zu leben", das „gottlose Privileg des Müßiggangs"!

[1]) II 8, 4: *χαλεπῶς ἄν, ἔφη, ἐγώ, ὦ Σώκρατες, δουλείαν ὑπομείναιμι.*

[2]) Ebd. 5: *ὅλως μὴν, ἔφη, τὸ ὑπαίτιον εἶναί τινι οὐ πάνυ προσίεμαι.*

[3]) Ebd. II 7, 12: *αἰτιῶνται αὐτὸν μόνον τῶν ἐν τῇ οἰκίᾳ ἀργὸν ἐσθίειν.*

Aristarch ist in Verlegenheit, wie er seinen Unternehmerlohn rechtfertigen soll. Er wendet sich an Sokrates, der ihm als Argument gegen die oppositionelle Theorie seiner Arbeiterinnen eine Fabel zum besten gibt: Die Schafe beklagen sich bei dem Menschen, daß sie, die so viel Nützliches, Wolle, Lämmer, Käse produzieren, sich ihre Nahrung selbst suchen müßten, während der Hund, der nichts der Art leiste, vom Herrn ernährt werde. Der Hund erwidert: „Meine Leistung ist der Schutz, den ich euch gewähre, indem ich über euch wache. Ohne mich würdet ihr ungefährdet nicht einmal auf die Weide gehen können, also überhaupt nicht existieren." Dagegen wissen die Schafe nichts einzuwenden und erklären sich freiwillig damit einverstanden, daß dem Hunde eine Vorzugsstellung eingeräumt wird.[1]) — Daraus zieht dann Sokrates die Nutzanwendung, der Freund solle seinen Arbeiterinnen sagen, daß er ihnen gegenüber eine ähnliche Hüter- und Verwalterrolle spiele wie der Hund, und daß sie es daher nur ihm, ihrem Patron, zu verdanken hätten, wenn sie — von niemandem beeinträchtigt — in Ruhe ihrer Arbeit und ihrem Erwerb nachgehen könnten.[2])

Wir hören nicht, welchen Erfolg Aristarch mit dieser sokratischen Argumentation bei seinem weiblichen Personal gehabt hat. Auf jeden Fall ist sie aber sozialgeschichtlich von hohem Interesse. Denn der große Bahnbrecher auf dem Gebiete der Ethik stellt sich damit grundsätzlich auf den Boden *derselben* Anschauungsweise, in der die Auflehnung der Arbeiterinnen gegen den Arbeitsherrn wurzelte! Er rechtfertigt das Unternehmereinkommen damit, daß es ebenso durch positive Leistungen *erarbeitet* ist, wie dasjenige des Arbeiters. Er gibt also den Arbeitern ohne weiteres zu, daß das Verhältnis von Herrschenden und Dienenden nur *insoweit* und nur *so* lange gerechtfertigt ist, als es auf *Arbeitsteilung* beruht,

[1]) § 14: *οὕτω δὴ λέγεται καὶ τὰ πρόβατα συγχωρῆσαι τὸν κύνα προτιμᾶσθαι.*

[2]) *καὶ σὺ οὖν ἐκείναις λέγε, ὅτι ἀντὶ κυνὸς εἶ φύλαξ καὶ ἐπιμελητὴς καὶ διὰ σὲ οὐδ' ὑφ' ἑνὸς ἀδικούμεναι ἀσφαλῶς τε καὶ ἡδέως ἐργαζόμεναι ζῶσιν.*

daß es also aufhört, sittlich haltbar zu sein, wenn Herrschen nicht mehr arbeiten, sondern nur noch genießen bedeutet.[1])

Wer denkt hier nicht an die von dem xenophontischen Sokrates vorgetragene Erzählung des Prodikos über Herakles am Scheidewege, dem das Laster verspricht: „Andere werden für dich arbeiten müssen, und du kannst die Früchte ihres Fleißes genießen"?[2])

Und Sokrates steht mit dieser Anschauung keineswegs allein! Denn das, was in der Seele jener Arbeiterinnen vorging, ist zugleich der Reflex einer weitverbreiteten Volksanschauung. In dem Werke, in welchem Aristoteles vielfach gerade auf solche Anschauungen Rücksicht nimmt, in der Rhetorik, bezeichnet er es als eine Zeitansicht, daß derjenige, welcher nur von der Arbeit anderer lebt, ein Unrecht begehe, daß als wahrhaft gerecht nur diejenigen gelten können, welche selbst arbeiten und unter ihnen wieder vor allem diejenigen, welche von der Arbeit ihrer Hände leben.[3]) Letzteres offenbar deswegen, weil man eben bei dieser Art Arbeit ausschließlich nur „von sich selbst", nicht „von anderen", d. h. von der Ausbeutung anderer lebt, auf Kosten fremden Lebens gedeiht.

Der große Gegensatz zwischen dem Anspruch des freien Bürgers, sein persönliches Dasein, dessen Erhaltung und Förderung als Selbstzweck anerkannt zu sehen,[4]) und dem harten Zwang der wirt-

[1]) Nach der Formulierung, welche Brentano, Die Stellung der Gebildeten zur sozialen Frage S. 13, dem gleichen Gedanken gegeben hat.

[2]) Xenophon Mem. II 1, 25. Merkwürdig, daß dem Verfasser des Werkes „Über die Lehre des Sokrates als soziales Reformsystem" (Döring) die im Text entwickelte sozialgeschichtliche Bedeutung der Erzählung von Sokrates und den Arbeiterinnen so gar nicht zum Bewußtsein gekommen ist!

[3]) II 4, 8. 1381a: τοιούτους (sc. δικαίους) ὑπολαμβάνουσι τοὺς μὴ ἀφ' ἑτέρων ζῶντας. τοιοῦτοι δ' οἱ ἀπὸ τοῦ ἐργάζεσθαι, καὶ τούτων οἱ ἀπὸ γεωργίας καὶ τῶν ἄλλων οἱ αὐτουργοὶ μάλιστα. Es ist unbegreiflich, daß die Altertumswissenschaft diese eminent wichtige Stelle, die freilich mit den herkömmlichen Anschauungen über althellenisches Arbeitsleben unvereinbar ist, bisher so gänzlich ignoriert hat!

[4]) ἐλευθέρου γὰρ τὸ μὴ πρὸς ἄλλον ζῆν. Aristoteles Rhetorik I 9, 27. 1367. „Nichts bedrückt den Lohnarbeiter so, wie der Raub an seiner Persönlichkeit." Reinhold a. a. O. S. 343.

schaftlichen Lage, welche den Besitzlosen im Dienste fremder Wirtschaft zum Produktionswerkzeug macht, seine menschliche Persönlichkeit rein wirtschaftlichen Interessen, also einem unpersönlichen, sachlichen Moment unterordnet, dieser ewige Interessenkonflikt zwischen Mensch und Mensch tritt uns hier zum ersten Male in der Geschichte der Menschheit klar ausgesprochen entgegen, wenn er auch natürlich schon einer weit älteren Zeit zum Bewußtsein gekommen war. Insoferne ist die Auflehnung der Arbeiterinnen des Aristarch gegen das arbeitslose Einkommen ihres Arbeitsherrn und die von Aristoteles bezeugte Opposition der Handarbeit überhaupt gegen die rein kapitalistische Aneignung des Arbeitsertrages eine Tatsache von eminenter sozialpsychologischer Bedeutung. Hier sehen wir an einem klassischen Beispiel, daß „die Geschichte des Sozialismus zugleich die Geschichte des menschlichen Selbstbewußtseins" ist.

Gegenüber der liberalen Wirtschafts- und Sozialphilosophie des perikleischen Staatsprogramms, die bei aller Volkstümlichkeit in der Praxis doch mehr dem Interesse des gebildeten Mittelstandes zugute kam,[1]) taucht hier aus den Tiefen der Gesellschaft eine neue Lehre auf, in der die Masse der kleinen Leute, der Arbeiter, der Nichtbesitzenden zum Worte kommt und mit einer neuen Forderung auf den Plan tritt, der Forderung der Gerechtigkeit in der Verteilung der Güter.

Jedenfalls sieht man aus alledem deutlich genug, daß der Widerspruch zwischen den Entwicklungstendenzen der kapitalistischen Gesellschaft und den im freien Volksstaat zum Siege gelangten Ideen dem Bürger dieses Staates in der Tat hinlänglich zum Bewußtsein gekommen, daß er auch für das volkstümliche Denken ein Problem, eine Frage geworden war. Wenn man daher die soziale Frage der Gegenwart definiert hat als den „zum Bewußtsein gekommenen Widerspruch der volkswirtschaftlichen Entwicklung mit dem als Ideal vorschwebenden und im politischen Leben sich verwirklichenden Entwicklungsprinzip der Freiheit

[1]) Weshalb ja auch die materielle Staatshilfe in weiterem Umfange ergänzend eingreifen mußte!

und Gleichheit",[1]) so hat man damit auch die soziale Frage gekennzeichnet, welche sich als das Ergebnis der inneren Entwicklung des hellenischen Volksstaates ebenso notwendig einstellen mußte wie im modernen Staat.

Und wie heutzutage, so wurde damals die soziale Frage alsbald zu einer Klassenfrage. Die Ordnung des Güterlebens, aus der sie erwuchs, war dem Interesse eines Teiles der Gesellschaft ebenso günstig, wie dem eines anderen Teiles hinderlich. Ihr verdankte eine Minderheit der Gesellschaft auch ohne Arbeit den Genuß einer gesicherten Existenz. Ihr verdankte sie die Muße und die soziale Unabhängigkeit, welche ihr die volle ungeschmälerte Möglichkeit persönlicher Entwicklung gewährte, sie im wahrsten Sinne des Wortes „frei" machte. Daher waren die Besitzenden an der Aufrechterhaltung der geschilderten Güterverteilung auf das lebhafteste interessiert, und ihr Bestreben war naturgemäß darauf gerichtet, die Herrschaft des Kapitals über das Güterleben, auf der ihre eigene soziale Position beruhte, möglichst zu steigern. Die Abhängigkeit der besitzlosen Arbeit von dem Kapital, die soziale und ökonomische Ungleichheit, also die Fortdauer jenes Widerspruchs war hier recht eigentlich ein Klasseninteresse.

Auf der anderen Seite standen alle diejenigen, welche sich durch die bestehende Wirtschafts- und Gesellschaftsordnung von dem, was den einzelnen zur gesellschaftlich freien Persönlichkeit machte, von dem Besitz eines Kapitales oder der Möglichkeit, ein solches zu erlangen, ausgeschlossen sahen. Je bitterer es diese Elemente empfanden, daß ihnen die sachliche Unterlage für ein unabhängiges Bürgertum, für den Vollgenuß aller dem freien Bürger zustehenden Rechte fehlte, je weniger sie sich auf dem Boden der Gesellschaft als die Freien und Gleichen fühlen konnten, um so lebhafter mußte in ihnen der Wunsch sich regen, jenen Widerspruch möglichst beseitigt zu sehen.

Der Interessengegensatz zwischen reich und arm machte sich aber naturgemäß am intensivsten gerade da fühlbar, wo sich die

[1]) Scheel a. a. O. S. 16.

Dinge am einseitigsten in kapitalistischem Sinne entwickelt hatten, weil dadurch das im Mittelstand verkörperte, mäßigende und ausgleichende Element, die Klasse derjenigen, welche hoffen durften, durch ihre Arbeit auf der sozialen Stufenleiter stetig vorwärtszukommen, notwendig an Bedeutung verlor. Geriet doch eben dadurch das Großbürgertum in einen Gegensatz selbst zu dieser an der Erhaltung des Bestehenden interessierten Volksschicht! Denn ein einseitiges Vorwiegen kapitalistischer Tendenzen war ja auch der Emporentwicklung wenigstens des niederen Mittelstandes nicht günstig, und es verband daher denselben in diesem Punkte mit der besitzlosen Masse ein gemeinschaftliches Interesse *gegen* den Reichtum.

Dazu wurde diese Interessengemeinschaft noch weiterhin dadurch gefördert, daß die kapitalistische Minderheit vielfach, sei es offen oder versteckt, darauf hinarbeitete, dem Interesse des Kapitals durch eine Umbildung der Verfassung im plutokratischen Sinne auch die Staatsgewalt zu unterwerfen und ihm damit das absolute Übergewicht über alle anderen Interessen zu verschaffen. Während man in den niederen Schichten der Gesellschaft die Ausdehnung der im politischen Leben verwirklichten Prinzipien auf die sozialökonomische Sphäre, die möglichste Demokratisierung auch der Volkswirtschaft wünschen mußte, suchte sich hier umgekehrt die in der *sozialen* Sphäre vorherrschende Macht das politische Gebiet zu assimilieren, indem sie eben jenen Prinzipien selbst die Daseinsberechtigung absprach und das *soziale* Entwicklungsprinzip der Ungleichheit und Unfreiheit auch als das *politisch* maßgebende proklamierte.

Ein Konflikt, der unversöhnlich und unlösbar war! Denn er beruhte nicht bloß auf einem materiellen Interesse, sondern — teilweise wenigstens — zugleich auf einem ewigen, niemals zu eliminierenden Element des Menschenwesens selbst. Es handelte sich hier gleichzeitig um einen Kampf zwischen der aristokratischen, auf die Bedeutung der Distanz gerichteten Wertungsweise und der demokratischen, auf Nivellierung zustrebenden. Und dieser Kampf

wird solange fortdauern wie die Verschiedenheit der Menschennatur; er kann — wie ein moderner Sozialphilosoph treffend bemerkt hat — im Praktischen nie definitiv, im Theoretischen nie objektiv entschieden werden. Und gerade das hat den Kampf von jeher so verbittert, ihm so oft das Gepräge von Glaubenskämpfen gegeben. Das instinktive Gefühl der Unmöglichkeit einer aufrichtigen Versöhnung und Ausgleichung der hier sich befehdenden Gegensätze erzeugt eine Stimmung, aus der sich die damals immer leidenschaftlicher werdende Opposition der Masse auf der einen und die furchtbare, grundsätzlich volksfeindliche Losung der oligarchischen Geheimklubs auf der anderen Seite zur Genüge erklärt.

Dazu kam, daß das Kleinbürgertum, das arbeiten mußte, um zu leben, dadurch in einen gewissen Gegensatz nicht bloß zum Reichtum geriet, sondern zu der ganzen höheren Schicht, deren Besitz groß genug war, um ein arbeitsloses Einkommen und damit volle bürgerliche Unabhängigkeit zu gewähren. Wer dem Ideal bürgerlicher Lebensführung, das dem Bürger des hellenischen Stadtstaates vor Augen stand,[1]) den Maßstab für die Wertung der sozialen Position des einzelnen entnahm, dem mußte in der Tat auch die Lage dieser breiten Volksschicht als eine politisch unbefriedigende erscheinen.[2])

Daher die weite Ausdehnung des Begriffes „Armut", die für die gesellschaftliche Physiognomie der hellenischen Welt so bezeichnend ist! Wie bedeutsam erscheint es von diesem Gesichtspunkt aus, daß bei Xenophon Sokrates gelegentlich einer Erörterung über

---

[1]) Aristoteles Politik VI 3, 15. 1291 b: *ἀντιποιοῦνται δὲ καὶ τῆς ἀρετῆς πάντες καὶ τὰς πλείστας ἀρχὰς ἄρχειν οἴονται δύνασθαι.*

[2]) Schon im 5. Jahrhundert wird auf der Bühne des atheniſchen Theaters (ſ. Euripides Schutzflehende 414 ff.) die Frage erörtert:

— Wie kann das Volk nur, ist es nicht
Im Denken Meister, Meister sein des Staates recht?
Es gibt die Zeit, und nicht die Eile über Nacht
Die bessere Einsicht; doch ein armer Bauersmann,
Gesetzt er sei nicht ungebildet, kann den Blick
Nicht bei der Arbeit richten aufs Gemeindewohl.

den Begriff der Volksherrschaft auf die Frage, was denn eigentlich unter dem „Volk", dem Athen beherrschenden „Demos" zu verstehen sei, die Antwort erhält: „Es sind die Armen unter den Bürgern",[1]) und daß dann auf die weitere Frage nach dem Wesen dieser Armut als „arm" alle diejenigen bezeichnet werden, deren Besitz nicht groß genug ist, um davon leben zu können.[2]) Eine Auffassung, nach der nicht bloß das Proletariat, sondern auch das ganze Kleinbürgertum in einem politischen Gegensatz gegenüber dem Reichtum und dem bloßen Renteneinkommen überhaupt erscheint.

Diese ganze tiefgehende soziale Zerklüftung des hellenischen Volkstums muß man sich vor Augen halten, um Aussprüche wie denjenigen Platos zu begreifen, daß der Staat nicht nur durch den Gegensatz von arm und reich gewissermaßen in zwei feindliche Staaten auseinandergerissen werde, sondern daß auch diese beiden Teile wieder durch den Kampf um den Besitz in viele feindliche Interessenkreise gespalten seien.[3]) Ökonomische Momente sind es, der Gegensatz von Besitz und Nichtbesitz, von großem und kleinem Kapital, von Kapital und Arbeit, die — wie das ganze Volksleben — so auch die Scheidung der politischen Parteien und den Kampf auf der politischen Arena mächtig beeinflussen. Es handelt sich hier längst nicht mehr bloß um Fragen des formalen Rechtes, um Verteilung rein politischer Gerechtsame und Gewalten, sondern um wirtschaftliche Interessengegensätze, um die großen Widersprüche des sozialen Lebens.

Je mehr sich aber so die Erkenntnis aufdrängte, daß alle politischen Reformen nicht imstande seien, diese Widersprüche zu beseitigen, je mehr die soziale Erwägung die formal-politische zurück-

---

[1]) Mem. IV 2, 37: *τοὺς πένητας τῶν πολιτῶν.* Vgl. ebd. 45 die Gegenüberstellung des *πᾶν πλῆθος* und der *τὰ χρήματα ἔχοντες.*

[2]) *ποίους δὲ πένητας καὶ ποίους πλουσίους καλεῖς; τοὺς μέν, οἶμαι, μὴ ἱκανὰ ἔχοντας εἰς ἃ δεῖ τελεῖν πένητας, τοὺς δὲ πλείω τῶν ἱκανῶν πλουσίους.*

[3]) Staat 423a. Über die Spaltung in arm und reich s. auch Aristoteles Pol. VIII 7, 19. 1310a.

drängte, um so energischer schritt der hellenische Geist über die politischen Probleme hinaus zur Analyse und Kritik der wirtschaftlichen und der gesellschaftlichen Ordnung. Eine geistige Bewegung, die ihren prägnantesten Ausdruck in dem Satze der eudemischen Ethik gefunden hat, daß „der Mensch nicht bloß ein politisches, sondern auch ein wirtschaftliches Wesen ist".[1])

Geradezu typisch ist in dieser Hinsicht die Art und Weise, wie Plato in der großartigen Kritik der kapitalistischen Gesellschaft den organischen Zusammenhang zwischen Kapitalismus und Pauperismus und das gegenseitige Verhältnis der politischen und wirtschaftlichen Organisationsformen dargelegt hat.[2]) Die denkbar gründlichste Zerstörung der Illusionen des Bourgeoisliberalismus, wie er uns in dem Programm der bürgerlichen Demokratie entgegengetreten! Zugleich ein überaus bedeutsames Beispiel dafür, wie in dieser Entwicklungsphase der Gesellschaft die höchste Bildung und die über den Klassengeist sich erhebende Intelligenz von den Parteien des Besitzes sich lossagt! — Ebenso gehören hierher die Erörterungen der aristotelischen Politik zur Pathologie und Therapie der hellenischen Verfassungszustände, die stets zugleich auf den sozialen Körper, auf die Totalität des gesellschaftlichen Lebens gerichtet sind. An einer Fülle von Tatsachen wird hier dargetan, welche gewaltige Bedeutung für die inneren Wandlungen und Umwälzungen der hellenischen Staatenwelt das sozialökonomische Moment, insbesondere die Ungleichheit des Besitzes gehabt hat. Diese letztere ist es, welche nach der Ansicht des großen Beobachters vor allem die Masse zum Kampf gegen das Bestehende anreizt und in die soziale Revolution hineintreibt.[3])

Kein Wunder, daß dieses Zeitalter der sozialen Bewegung in der Politik die soziale Ökonomik so bedeutsam in den Vorder-

---

[1]) VII 10. 1242a: *ὁ γὰρ ἄνθρωπον οὐ μόνον πολιτικὸν ἀλλὰ καὶ οἰκονομικὸν ζῷον.*

[2]) Im 8. Buch der Politeia. Siehe Kap. 3 Abschnitt 2.

[3]) Pol. II 4, 7. 1266b: *στασιάζουσι . . . οἱ μὲν γὰρ πολλοὶ διὰ τὸ περὶ τὰς κτήσεις ἄνισον.*

grund rückte, daß hier die Staats- und Gesellschaftstheorie die Herstellung einer möglichst befriedigenden Verteilung der wirtschaftlichen Güter als ein Haupt- und Fundamentalproblem aller Staatsweisheit proklamiert hat![1]) Was man von der Gegenwart gesagt hat, daß hier „bewußt und unbewußt in den verschiedensten Abstufungen des Wollens und Begehrens die soziale, d. h. die den Staat den materiellen Gesellschaftszwecken unterordnende Lebensanschauung die gesamte Politik durchzieht,"[2]) das gilt recht eigentlich für die letzten Jahrhunderte der hellenischen Staatengeschichte. Ist doch diese Richtung sogar bis zu jenem einseitigen Ökonomismus überspannt worden, wie er uns in der sogenannten materialistischen Geschichtstheorie des Marxismus als Reflex der modernen sozialen Bewegung entgegentritt!

Wenn die politischen Kämpfe der Zeit ihren Grund in den Sonderinteressen der verschiedenen Gesellschaftsklassen hatten, und wenn das, was den Klassengegensatz unmittelbar erzeugte, die Verschiedenheit des Besitzes war, so lag ja für eine nicht bis auf die letzten Gründe zurückgehende Betrachtungsweise der Gedanke nahe — und derselbe ist auch, wie Aristoteles berichtet, von verschiedenen Theoretikern unumwunden ausgesprochen worden —, daß die eigentliche Ursache alles bürgerlichen Zwistes eben in dem Besitz, in den Eigentumsverhältnissen gelegen sei.[3]) Das Schwergewicht der politischen Bewegung erscheint hier aus der Politik ganz in die Volkswirtschaft verlegt. Und es war nur eine weitere, unvermeidliche Konsequenz derselben ökonomistischen Einseitigkeit, wenn zuletzt die soziale Theorie die wirtschaftliche Differenzierung der Gesellschaft, den Gegensatz von arm und reich für die sozialen und sittlichen Krankheitserscheinungen der Zeit überhaupt verantwortlich machte und von einer Umgestaltung des Wirtschaftslebens, von einer Lösung des Verteilungsproblems nichts Geringeres als die

[1]) Ebd. II 4, 1. 1266a: *δοκεῖ γάρ τισι τὸ περὶ τὰς οὐσίας εἶναι μέγιστον τετάχθαι καλῶς.* Das ist auch der Standpunkt Platos. Siehe Kap. 3 Abschnitt 3.

[2]) Mittelstädt, Vor der Flut, 1897, S. 69.

[3]) Ebd. *περὶ γὰρ τούτων ποιεῖσθαί φασι τὰς στάσεις πάντας.*

radikale Beseitigung all dieser Übel erwartete. Eine Hoffnung, welche der von Aristophanes auf die Bühne gebrachte proletarische Kommunismus ebenso für sich geltend machte[1]) wie der idealistische Sozialismus eines Plato.[2])

Und wie in der Theorie, so ist es in der praktischen Politik! In der späteren griechischen Geschichte tritt die soziale Frage in der Tat immer drohender in den Vordergrund. Was sich in dieser Epoche auf der politischen Schaubühne abspielt: die Kämpfe der führenden Staaten um die Vormachtstellung, das Aufwerfen der nationalen Frage gegenüber der nordischen Monarchie, der gewaltige Aufwand von geistiger Energie, welche ein Demosthenes in den Dienst dieses für ihn zugleich nationalen und freiheitlichen Interesses stellte, — all das wird an innerer Bedeutsamkeit überragt von der sozialen Bewegung der Zeit.

Es liegt auf der Hand, daß in einer Zeit, in welcher sich die sozialen Probleme mit solcher Wucht dem allgemeinen Bewußtsein aufdrängten, die früher geschilderten staatssozialistischen Tendenzen des hellenischen Stadtstaates wieder intensiver hervortreten mußten. In einem Staat, der niemals bloß eine Organisation zu politischen Zwecken sein wollte, sondern grundsätzlich seine Souveränität über das Gesamtgebiet des wirtschaftlichen Lebens ausdehnte, bei einem Volk, das so sehr wie das griechische in dem Glauben an die Wunderkraft des staatlichen Gesetzgebungsapparates lebte, lag es in der Natur der Dinge, daß alles, was einen Ausweg aus den sozialen Nöten und Konflikten der Zeit suchte, im Namen der Volkswohlfahrt an das Gemeinwesen appellierte, daß der Ruf nach einer umfassenden sozialpolitischen Betätigung der Staatsgewalt, einer möglichsten Verstärkung und Ausdehnung ihrer gesellschaftlichen Funktionen immer lauter und allgemeiner wurde. Was wir schon früher als das logisch notwendige Entwicklungsergebnis der ganzen sozialen Physiognomie des demokratischen Stadtstaates erkannt haben, das bestätigt sich auch hier wieder.

[1]) Siehe unten Abschnitt 6 § 4.

[2]) Siehe Kap. 3 Abschnitt 3.

Wie schon in den Anfängen, so nehmen jetzt auf der Höhe der Demokratie die Ideen der sozialen Reform eine sozialistische Färbung an.

Wie intensiv diese Tendenz auf verstärkte Geltendmachung der öffentlichen Gewalt in wirtschaftlichen Dingen gewesen ist, das zeigt schon der bedeutsame Umstand, daß sie selbst Leute ergriffen hat, die in sozialer Hinsicht höchst konservativ dachten und weit davon entfernt waren, die Grundlagen der bestehenden Wirtschafts- und Gesellschaftsordnung irgendwie in Frage zu stellen.

Ein typischer Vertreter dieses konservativen Staatssozialismus ist der Verfasser der Flugschrift über die Staatseinkünfte.[1]) Ein Literaturerzeugnis,[2]) das sozialgeschichtlich von höchstem Interesse und in dieser seiner Bedeutung noch keineswegs erkannt und gewürdigt ist.

Schon der Grundgedanke, von dem der Verfasser ausgeht, der Satz: „Wie die Regierenden, so der Staat,“[3]) — ist überaus charakteristisch für den ganzen Standpunkt, der hier zum Worte kommt. Es ist die wohlbekannte, in der Geschichte des Sozialismus zu allen Zeiten wiederkehrende Illusion, daß, wenn die Regierenden nur ehrlich wollten und die nötige Intelligenz besäßen, das Haupthindernis für eine befriedigende Gestaltung der Dinge beseitigt sei. Was sollen aber die Regierenden, d. h. hier zunächst die von Athen, nach der Meinung des Verfassers wollen? Sie sollen sich zu dem einseitigen Ökonomismus bekehren, den wir bereits als das hervorstechendste Symptom der hier geschilderten geistigen Bewegung kennen gelernt haben: also Verzicht auf jede politische Machtentfaltung nach außen, auf alles, was irgendwie den Frieden gefährden könnte. Das Kriegsbudget muß möglichst

---

[1]) [Xenophon] *περὶ πόρων*. Die Schrift hat die Form einer öffentlichen Rede, eines an die ganze Bürgerschaft gerichteten Antrages. Siehe VI 1: *εἴ γε μὴν ταῦτα δόξειεν ὑμῖν πράττειν, συμβουλεύσαιμ' ἂν κτλ.*

[2]) Aus der Mitte des 4. Jahrhunderts.

[3]) I 1: *ἐγὼ μὲν τοῦτο ἀεί ποτε νομίζω, ὁποῖοί τινες ἂν οἱ προστάται ὦσι, τοιαύτας καὶ τὰς πολιτείας γίγνεσθαι.*

verschwinden, damit die Mittel frei werden zur Verwirklichung eines umfassenden sozialpolitischen Aktionsprogramms, von dem sich der Verfasser nichts Geringeres verspricht, als die radikale Beseitigung des Pauperismus, und das er zugleich als den sichersten Weg zu einer neuen Friedensära bezeichnet. Denn die Armut der Masse, welche die Staatsmänner Athens immer wieder verführt habe, die Macht des Staates im Interesse dieser Volksmasse zur finanziellen Ausbeutung schwächerer Staaten zu mißbrauchen,[1]) sei zugleich eine stetige Gefahr für den Bestand des Friedens.[2]) Diese Quelle ewigen Mißtrauens, der Ungerechtigkeit und des Bruderkrieges würde für immer verstopft werden, und der Friede die ganze Fülle seines Segens über Athen ausgießen, wenn es gelänge, die Produktivkräfte Attikas so zu entwickeln, zu organisieren und den Ertrag so zu verteilen, daß alle Bürger im Lande selbst genügende Nahrung fänden.[3])

Damit dies Ziel erreicht werde, verlangt der Verfasser — neben „menschenfreundlichen" Gesetzen[4]) zur Heranziehung fremder Handel- und Gewerbetreibender — eine großartige Ausdehnung der Gemeinwirtschaft des Staates für die Zwecke des Verkehrs und der Produktion. Er meint, da die Blüte der attischen Volkswirtschaft auf Schiffahrt und Handel beruhte, so könne sich der Staat eine bedeutende Einnahmequelle verschaffen und zugleich diese wirtschaftlichen Interessen fördern, wenn er an den Häfen und in der Stadt staatliche Herbergen und Kaufhäuser für den Großhandel, Wohn-

---

[1]) I 1: *διὰ τὴν τοῦ πλήθους πενίαν ἀναγκάζεσθαι ἔφασαν ἀδικώτεροι εἶναι περὶ τὰς πόλεις.*

[2]) Siehe z. B. die Bemerkung des Thukydides VI 24, 3 über die Motive der Masse bei dem sizilischen Abenteuer: *ὁ δὲ πολὺς ὅμιλος καὶ στρατιώτης ἐν τε τῷ παρόντι ἀργύριον οἴσειν καὶ προσκτήσεσθαι δύναμιν ὅθεν ἀίδιον μισθοφορὰν ὑπάρξειν.* Vgl. auch Aristophanes Ritter v. 797.

[3]) I 1: *ἐκ τούτου ἐπεχείρησα σκοπεῖν εἴ πῃ δύναιντ' ἂν οἱ πολῖται διατρέφεσθαι ἐκ τῆς ἑαυτῶν, ὅθενπερ καὶ δικαιότατον, νομίζων, εἰ τοῦτο γένοιτο, ἅμα τῇ τε πενίᾳ αὐτῶν ἐπικεκουρῆσθαι ἂν καὶ τῷ ὑπόπτους τοῖς Ἕλλησιν εἶναι.*

[4]) *ψηφίσματα φιλάνθρωπα.*

räume und Buden für die Kleinhändler errichte und sie dann verpachte, wenn er ferner durch Ankauf und Bau von Handelsschiffen einen Teil der wichtigsten Betriebsmittel des Handels und durch Vermietung derselben einen Teil des Handelsgewinnes selbst ins Gemeingut hinüberführe. In noch größerem Umfang aber soll der Staat an Stelle des Privatkapitals oder vielmehr neben demselben auf dem Gebiete der Industrie als Unternehmer auftreten.

Der Verfasser weist darauf hin, wie sehr in der Montanindustrie das Privatkapital sich bereichere, indem einzelne große Kapitalisten Hunderte von unfreien Arbeitern zusammenkauften und dieselben für die Arbeit in den Silberminen vermieteten. Dieses Beispiel solle der Staat im größten Stile nachahmen, wodurch der Ertrag der nach der Ansicht des Verfassers unerschöpflichen Silberbergwerke in ungeahnter Weise gesteigert und diese ohnehin der Gesamtheit gehörigen Produktionsanlagen in ganz anderer Weise als bisher dem Volkswohl nutzbar gemacht werden könnten.

Zwar vollzieht sich dieses Hineinwachsen in die kollektivistische Organisation, diese staatliche Zentralisierung des wichtigsten Arbeitsmittels nach der Meinung des Verfassers nur allmählich, aber doch mit vollkommener Sicherheit. Er beantragt, zunächst nur 1200 Sklaven zu kaufen — nicht viel mehr, als sie bisher schon gelegentlich im Besitz von einzelnen Kapitalisten gewesen[1]) — und sie an Unternehmer in die Bergwerke zu vermieten. Der Ertrag — ein Obolos auf den Kopf und Tag — würde hinreichen, um die Zahl in fünf bis sechs Jahren auf 6000 zu bringen, welche ein jährliches Einkommen von 60 Talenten abwerfen würden. Allmählich soll dann die Zahl so vermehrt werden, daß zuletzt auf jeden atheniſchen Bürger 3 Sklaven kommen: also ein Arbeiterheer von mindestens 60000 Mann!

Ist einmal diese gewaltige Summe von Produktivkräften in der Hand des Staates vereinigt, dann hat er einen Rentenfonds, der es ihm ermöglicht, jedem erwachsenen Bürger wenigstens das

[1]) Siehe oben S. 217 Anm. 4.

Existenzminimum zu gewähren. Alle Bürger sind zu Staatsrentnern geworden, indem von nun an jeder aus dem Gemeingut täglich drei Obolen bezieht (den täglichen Mietsertrag von drei Staatssklaven), die ihn gegen den Hunger schützen. Dazu kommt, daß dann vielen altgewordenen Handwerkern und Arbeitern und anderen, die zu körperlicher Arbeit nicht geneigt oder nicht befähigt sind, aber gerne in einem Beruf, der nur Kopfarbeit verlangt, ihr Brot verdienen würden, durch den Staat die nötigen Produktionsmittel erreichbar werden.[1]) Sie brauchen nur die gebotene Gelegenheit zu benützen, Staatssklaven zu mieten und in den Silberminen gewinnbringend zu verwerten, so können auch sie es zu einer lohnenden Unternehmerstellung bringen. Da ferner infolge des allgemeinen volkswirtschaftlichen Aufschwunges, den der unverwüstliche Optimismus des Verfassers von der Annahme seines Projektes erwartet, auch der Arbeitsverdienst von Handwerkern und Lohnarbeitern sich bedeutend steigern wird, so kann man sagen: Materielles Elend und wirtschaftliche Not ist aus dem Staate nahezu verschwunden; und der Urheber dieses Glückes ist offenbar der Ansicht, die soziale Frage überhaupt gelöst zu haben. Er meint: Wenn nur einmal die ganze Organisation durchgeführt ist, so ist es möglich, allen Athenern aus dem Gemeingut genügende Nahrung zu gewähren![2])

Wie nun aber die enormen Mittel beschaffen, welche diese großartige Ausdehnung des Gemeinbesitzes und der Gemeinwirtschaft erforderte? Den Verfasser setzt der Einwand nicht in Verlegenheit. „Es gibt ja genug Kapitalien im Lande!“[3]) — Und wie er in seinem kollektivistischen Radikalismus nicht davor zurückscheut, durch die Entfesselung eines übermächtigen Wettbewerbes von seiten des

[1]) IV 22: *πολλοὶ δ' εἰσὶ καὶ αὐτῶν τῶν ἐν τοῖς ἔργοις γηρασκόντων, πολλοὶ δὲ καὶ ἄλλοι Ἀθηναῖοί τε καὶ ξένοι οἳ τῷ σώματι μὲν οὔτε βούλοιντ' ἂν οὔτε δύναιντ' ἂν ἐργάζεσθαι, τῇ δὲ γνώμῃ ἐπιμελούμενοι ἡδέως ἂν τὰ ἐπιτήδεια πορίζοιντο.*

[2]) IV 33: *καὶ ἐμοὶ μὲν δὴ εἴρηται ὡς ἂν ἡγοῦμαι κατασκευασθείσης τῆς πόλεως ἱκανὴν ἂν πᾶσιν Ἀθηναίοις τροφὴν ἀπὸ κοινοῦ γενέσθαι.*

[3]) IV 22: *πολλὰ γάρ ἐστι τὰ ὑπάρχοντα.*

Staates das Arbeits- und Spekulationsgebiet des Privatkapitals empfindlich zu beschränken, so bedenkt er sich keinen Augenblick, das Privatkapital *selbst* für die Verwirklichung seines sozial-ökonomischen Ideals in Anspruch zu nehmen.

Der demokratische Staatssozialismus ist hier schon bei ähnlichen despotischen Eingriffen in das Privateigentum angelangt, wie sie in dem Schlachtruf der modernen Sozialdemokratie gegen die bestehende Gesellschaft, in dem kommunistischen Manifest als Mittel für die Umwälzung der Produktionsverhältnisse gefordert werden. Hier wie dort wird eine starke progressive Besteuerung der besitzenden Klasse in Aussicht genommen. Sie hat für die gesamten Kosten des Reformwerkes aufzukommen.

Allerdings meint es unser Autor bei weitem nicht so schlimm wie das Manifest. Er ist ja konservativer, nicht revolutionärer Sozialist. Er hofft, die Reform auch den Besitzenden vom Standpunke *ihres* Interesses plausibel zu machen. Was sie opfern, soll ihnen reichlich wieder ersetzt werden. Denn die Steuer bezweckt nichts weniger als eine allmähliche *Expropriation* der Besitzenden; sie ist vielmehr im Grunde nur eine Anleihe, welche sich für die Besitzenden als eine ausgezeichnete Kapitalanlage herausstellt. Da der Höchstbetrag der Steuer 10 Minen = 6000 Obolen nicht übersteigen soll, und anderseits jedem Bürger, auch dem reichsten, die tägliche Rente von 3 Obolen, also ein Jahreseinkommen von 1080 Obolen zuteil wird, so bekommt auch der Höchstbesteuerte alljährlich fast den fünften Teil des dem Staate geopferten Kapitals wieder zurück; er erfreut sich einer Jahresrente von 18 %. Nach unten zu wird aber das Verhältnis noch günstiger. Wer 5 Minen (3000 Obolen) beisteuert, erhält schon mehr als den dritten Teil des Kapitals, nämlich 36 % in Form der Staatsrente als Jahreszins. Die meisten Bürger aber würden jährlich mehr als ihr eingelegtes Kapital zurückbekommen! Wer z. B. eine Mine gäbe, beinahe das Doppelte (nahezu 200 %).[1]) Eine Wertsteigerung des

[1]) III 9 ff.

mittleren und kleinen Vermögensbesitzes, die zugleich eine erhebliche wirtschaftliche Kräftigung des Mittelstandes bedeutet hätte.

Der Verfasser meint, wenn man die Summen bedenke, welche die Bürgerschaft bisher oft für einzelne Feldzüge und Flottenexpeditionen aufgebracht habe, ohne die geringste Aussicht auf den Ersatz ihrer Opfer, so sei die Hoffnung berechtigt, daß jetzt die Besitzenden, von Kriegssteuern befreit und einen so sicheren großen Gewinn vor Augen, auf das bereitwilligste ihre Beiträge leisten würden! Sei doch das Gelingen des Planes auch insoferne im Interesse der Besitzenden, als damit zugleich die beste Bürgschaft des Friedens gewonnen wäre. Denn wenn alle Bürger zu Staatsrentnern geworden sind, so sind sie alle am Frieden gleich interessiert, der ihnen allein den ungestörten Genuß ihrer Rente ermöglicht. Auch brauchen sie sich ja jetzt nicht mehr, wie früher, durch eine ausbeuterische Macht- und Eroberungspolitik ein Einkommen zu verschaffen.

Übrigens will auch unser Autor keineswegs darauf verzichten, die Taschen der athenischen Bürger auf Kosten des Auslands zu füllen. Er schlägt nur einen anderen Weg ein, als die Vertreter der Machtpolitik, freilich einen Weg, der wieder recht drastisch zeigt, wie sehr der einseitige Ökonomismus alle anderen Erwägungen, selbst das Gefühl für nationale Ehre und staatliche Würde, in den Hintergrund drängen kann. Der Verfasser rechnet nämlich bei der Ausführung seines großen Projektes nicht bloß auf die — nötigenfalls mit Gewalt zu erzwingende — Beihilfe des heimischen Kapitals, sondern auch auf freiwillige materielle Unterstützung von seiten des Auslandes! Die Aussicht, ihre Namen als die von „Wohltätern" des athenischen Volkes inschriftlich verewigt zu sehen, werde nicht nur viele fremde Privatleute, sondern auch manche Stadtgemeinde, ja sogar fremde Könige, Tyrannen und Satrapen bestimmen, Beträge zu leisten.[1]) Kann man sich eine bequemere

[1]) III 11: *Οἶμαι δὲ ἔγωγε, εἰ μέλλοιεν ἀναγραφήσεσθαι εὐεργέται εἰς τὸν ἅπαντα χρόνον, καὶ ξένους ἂν πολλοὺς εἰσενεγκεῖν ἔστι δὲ ἃς ἂν καὶ πόλεις τῆς ἀναγραφῆς ὀρεγομένας.*

und billigere Lösung der Magenfrage vorstellen als diesen Bettel im großen Stile?

Ein Bedenken allerdings drängt sich auf! Die Verwirklichung des Planes setzt nämlich die Erschließung vieler neuer Minen voraus und es ist zu befürchten, daß es nicht genug Privatleute geben würde, die geneigt wären, dies Risiko auf sich zu nehmen. Aber auch dafür weiß der Verfasser Rat. Seine Panacee heißt auch hier: Assoziation und Gemeinwirtschaft. An die Stelle des einzelnen Unternehmers tritt hier einfach die Gesamtheit. Jeder der zehn Bergwerksverbände (Phylen), in welche der Staat zerfällt, konstituiert sich als eine große Erwerbs- und Wirtschaftsgenossenschaft, welche mit den ihr vom Staate zugewiesenen unfreien Arbeitern neue Zechen in Betrieb setzt. Damit aber die einzelne Bezirksgenossenschaft das Risiko nicht allein zu tragen hat, erfolgt der Betrieb auf gemeinsame Rechnung und Gefahr. Der Ertrag wird unter alle Phylen gleichmäßig verteilt, so daß das, „was eine findet, allen zugute kommt".[1]) Diesem Beispiel mögen dann auch die Privaten folgen, Genossenschaften bilden und so „auf gemeinschaftliches Glück mit größerer Sicherheit es wagen".[2]) Wie Verbündete, je mehr ihrer zusammentreten, einander stärker machen, so werde es auch bei diesem wirtschaftlichen Unternehmen gehen. Der Gewinn werde um so größer sein, je mehr Teilnehmer gleichzeitig die Arbeit in Angriff nehmen würden.[3])

Der Verfasser ist so erfüllt von den glänzenden Aussichten, die sich ihm hier eröffnen, daß er sich der Hoffnung hingibt, wenn nur sofort Hand ans Werk gelegt würde, werde noch die lebende Generation die Glückseligkeit von Volk und Staat schauen! Die Götter selbst ruft er als Helfer für sein Werk auf. Delphi und

---

[1]) IV 30: *οὕτως ἄν, εἰ μία εὕροι, πάσαις ἂν λυσιτελὲς ἀποδείξειεν.*

[2]) 32: *οἷόν τε δὴ οὕτω καὶ ἰδιώτας συνισταμένους καὶ κοινουμένους τὴν τύχην ἀσφαλέστερον κινδυνεύειν.*

[3]) *ὥσπερ σύμμαχοι, ὅσῳ ἂν πλείους συνιῶσιν ἰσχυροτέρους ἀλλήλους ποιοῦσιν, οὕτω καὶ ἐν τοῖς ἀργυρείοις, ὅσῳπερ ἂν πλείους ἐργάζωνται, τόσῳ πλείονα τἀγαθὰ εὑρήσουσί τε καὶ φορήσουσιν.*

Dodona sollen ihm bezeugen, daß das nach seinen Ideen gestaltete Gemeinwesen einer immer besseren und glücklicheren Zukunft entgegengehen werde.[1]) Man denkt dabei unwillkürlich an die Prophezeiung, welche Aristophanes der Prophetin seines Zukunftsstaates in den Mund legt![2])

In der Tat! Es ist nicht schwer zu erkennen, daß dies ganze Projekt eine Utopie ist, so sehr sich der Verfasser auch auf Erfahrung und Geschichte beruft. Die Voraussetzungen, von denen er ausgeht, die falsche merkantilistische Grundanschauung, als ob der Volksreichtum nur auf der Menge des Bargeldes beruhe, der Glaube, daß man an den Silberminen ein unerschöpfliches Patrimonium der Armut besitze, die ganz doktrinäre Anschauung, daß das Silber auch bei der stärksten Produktion an seinem Werte nichts einbüße, der naive Optimismus, mit dem auf die Beteiligung aller Kreise gerechnet wird, endlich die zahllosen Schwierigkeiten der Ausführung, über die der Verfasser spielend hinweggleitet, all das läßt keinen Augenblick darüber im Zweifel, daß wir es hier mit einer ideologischen Träumerei zu tun haben, die eine gewisse Verwandtschaft mit den seit dem 4. Jahrhundert ja so zahlreich auftauchenden sozialen Zukunftsbildern nicht verleugnet.[3]) Doch wird das Interesse, welches uns die merkwürdige Schrift einflößt, dadurch nicht vermindert. Gewährt sie uns doch einen Einblick in das Werden und Wachsen der sozialistischen Gedankenwelt, wie er uns bis dahin noch nicht möglich war!

Hier sehen wir, wie auf dem Boden der Demokratie aus der kapitalistischen Wirtschaftsordnung selbst mit einer

[1]) VI 1 ff.: *πῶς οὐκ ἄξιον ὡς τάχιστα τούτοις ἐγχειρεῖν, ἵνα ἔτι ἐφ' ἡμῶν ἐπίδωμεν τὴν πόλιν μετ' ἀσφαλείας εὐδαιμονοῦσαν;*

[2]) Ekkl. 588:

*νὴ τὴν Ἀφροδίτην, μακαρία τἄρ' ἡ πόλις*
*ἔσται τὸ λοιπόν.*

[3]) Unverkennbar ist auch die Geistesverwandtschaft mit dem abstrakten Optimismus moderner Sozialisten, der ja auch von der neuen wirtschaftlichen Organisation erhofft, daß sie den Vorrat der verteilbaren Güter unermeßlich steigern und jedes berechtigte Bedürfnis befriedigen werde.

gewissen psychologischen Notwendigkeit der Sozialismus herauswuchs.

Der Urheber unseres Projektes weist mit Recht darauf hin, daß dasselbe gar nicht schwer zu ersinnen gewesen sei, denn es knüpfe nur an Verhältnisse an, die jedermann täglich vor Augen habe.[1] Die Auffassung der sozialen Frage als einer großen gesellschaftlichen Organisationsfrage, wie sie uns hier entgegentritt, war in der Tat durch die bestehende Wirtschaftsordnung selbst außerordentlich nahegelegt. Erinnern wir uns der großen gewerblichen Produktionsstätten, die an hundert und mehr Arbeitskräfte beschäftigten,[2] ganz besonders der Montanindustrie mit ihren Tausenden von Arbeitern, so haben wir hier ein für den engen Rahmen der Stadtstaatwirtschaft schon recht beträchtliches Stück sozialisierter Wirtschaft vor uns. Indem die kapitalistische Produktion eine große Arbeiterzahl gleichzeitig in demselben Arbeitsprozeß beschäftigte, hatte sie den Arbeitsprozeß selbst vielfach in einen gesellschaftlichen verwandelt. Soziale Zusammenziehung vieler Arbeiter unter dem einen Geschäftsherrn, planmäßiges und zentralistisch organisiertes Zusammenwirken derselben in größeren einheitlichen Betrieben, kurz das Kollektivarbeitertum war ein bemerkenswerter Faktor im Wirtschaftsleben der Zeit geworden. Dazu kommt jene andere Form sozialisierter Wirtschaft, wie sie uns in den zahlreichen Sozietätsverhältnissen und genossenschaftlichen Verbänden entgegentritt, die auch wieder recht eigentlich das Produkt eines hochentwickelten Verkehrs- und Wirtschaftslebens sind. Hier sehen wir die Kapitalien selbst zusammentreten, um einen wirtschaftlichen Nutzeffekt zu erzielen, den der einzelne für sich nicht zu erreichen vermocht hätte, — wie Industrielle und andere Unternehmer

[1] IV 13 f.: *ἀπ' αὐτῶν μὲν οὖν ἔγωγε ἀφ' ὧν μέλλω λέγειν οὐδέν τι ἀξιῶ θαυμάζεσθαι ὡς δυσεύρετόν τι ἐξευρηκώς. τὰ μὲν γὰρ ὧν λέξω καὶ νῦν ἔτι πάντες ὁρῶμεν, τὰ δὲ παροιχόμενα τῶν πραγμάτων κατὰ ταὐτὰ αὖ ἀκούομεν. τῆς μέντοι πόλεως πάνυ ἄξιον θαυμάσαι τὸ αἰσθανομένην πολλοὺς πλουτιζομένους ἐξ αὐτῆς ἰδιώτας μὴ μιμεῖσθαι τούτους.*

[2] Siehe oben S. 217 Anm. 4.

förmliche Ringbildungen organisierten, um die Preise einer Ware oder eines ganzen Gewerbszweiges zu steigern, den Verkauf oder Betrieb zu monopolisieren, — wie endlich die verschiedensten Berufsstände sich zu Vereinen verbanden, die eine dauernde Interessengemeinschaft zwischen ihren Mitgliedern begründeten. Und was ist nicht sonst noch alles auf dem Wege des genossenschaftlichen Zusammenschlusses (der *κοινωνία*!) erstrebt und erreicht worden![1])

Wo soviel Produktion gesellschaftlich, soviel Eigentum genossenschaftlich geworden war, lag in der Tat der Gedanke einer noch weitergehenden Sozialisierung der Wirtschaft sozusagen in der Luft. Wenn schon dem einzelnen und privaten Verbänden eine so erfolgreiche Konzentration von Arbeitskräften und Produktionsmitteln möglich war, was mußte da nicht alles für den größten Unternehmer und den mächtigsten Verband, für den Staat, erreichbar erscheinen, wenn er die Besitzergreifung und Organisation der Produktivkräfte mit zielbewußter Energie in die Hand nahm? So überraschend die Idee sein mochte, eine Stadtrepublik zur Herrin und Leiterin eines Arbeiterheeres zu machen, das die Bürgerzahl um das Dreifache überstieg, so waren doch zur Ausführung dieses Planes, wie der Verfasser selbst wiederholt hervorhebt, keine anderen wirtschaftlichen Organisations- und Betriebsformen nötig, als diejenigen, welche in kleinerem Maßstab längst bestanden. Wie ein roter Faden zieht sich durch unsere Schrift der Gedanke hindurch: Was die Privaten und das Privatkapital zu leisten vermocht haben, das vermag der Staat auch und noch mehr. Er darf nur dieselbe Richtung weiterverfolgen, welche jene vor ihm eingeschlagen. So sind z. B. die großen Bergwerksgesellschaften (der *κοινωνοῦντες μετάλλου*), die den Abbau mit vereinten Kapitalien und geteiltem Gewinn betrieben, das unmittelbare Vorbild der großen Assoziationen, in welche der Verfasser rein staatliche Verbände, die Stammesphylen, umwandeln möchte. — Privatbetrieb, gesellschaftlicher Betrieb, Staatsproduktion, eines folgt hier aus dem andern!

[1]) Vgl. die Belege bei Ziebarth, Das griechische Vereinswesen, 1896, und Poland, Geschichte des griechischen Vereinswesens, 1909.

Und warum nicht noch mehr als das, was gerade unserem bürgerlichen Reformer angezeigt erschien? Wenn die Gesellschaft einmal das Steuer der ökonomischen Gewalt mit solcher Energie und solchem Erfolg in die Hand genommen, was hätte sie verhindern sollen, in der Besitzergreifung der produktiven Kräfte der Volkswirtschaft noch weiter zu gehen?

War einmal in einem großen Industriezweig die Produktion und die Verteilung ihres Ertrages unter alle Mitglieder der Gesellschaft staatlich geregelt, der Staat als großer Geschäftsverband organisiert, so war es ja eine gar nicht abzuweisende Konsequenz, diesem Verbande noch andere Zweige des Erwerbslebens anzugliedern, wenn die große Silberdecke sich zu kurz erwies, wenn die Sozialisierung *eines* Wirtschaftsgebietes nicht ausreichte, den Zweck der ganzen Organisation, die Beseitigung der Armut, zu erreichen. Der Verfasser selbst hält es für nötig, der Besorgnis entgegenzutreten, daß, wenn der Stein einmal ins Rollen gekommen, kein Halt mehr sein werde, daß da, wo der Staat einmal als Großunternehmer im Sinne des Verfassers auftrete, der einzelne Kapitalist seine Rolle häufig ausgespielt haben werde.

Aber hatte denn nicht das Kapital selbst schon dieser weiteren Ausdehnung der kollektivistischen Volkswirtschaft vorgearbeitet? Wir haben ja gesehen, wie sehr die Konzentration des Kapitales dadurch gefördert worden war, daß der Kapitalismus bis zur kommerziellen Zusammenfassung und technischen Kombination verschiedener Gewerbsbetriebe in einer Hand fortschritt. Man durfte sich diesen Prozeß nur folgerichtig weiter entwickelt denken, und es war durchaus kein so fernliegender Gedanke, daß der mächtigste Unternehmer, der Staat, schließlich auf demselben Wege das gesamte gewerbliche Kapital konsolidieren, und so die Gesamtheit aller gewerblichen Betriebe zu einem gemeinwirtschaftlichen Unternehmen der Allgemeinheit werden könne, an dessen Gewinn und Ersparnis alle Bürger Anteil hätten. Die Industrie, nicht mehr durch Privatpersonen und private Vereinigungen nach eigener Laune und zum eigenen Nutzen geleitet, sondern von einer das Volk repräsentierenden wirt-

schaftlichen Zentralinstanz im Interesse und zum Nutzen aller geregelt, das ist das logische Endergebnis, bei dem in der Atmosphäre des Stadtstaates der radikal-soziale Demokratismus mit innerer Notwendigkeit angelangen mußte, wenn das von ihm proklamierte Prinzip der Organisierung sozialwirtschaftlicher Vorgänge durch Zentralisierung derselben rücksichtslos bis in seine letzten Konsequenzen verfolgt wurde. Und daß in der Tat die soziale Theorie nicht davor zurückgeschreckt ist, eine derartige Ausdehnung der staatlichen Kollektivwirtschaft zu fordern, das zeigt das Staatsideal des Phaleas von Chalcedon, der ja die gesamte Industrie verstaatlicht wissen wollte.[1]) Auch sei, was die Demokratie betrifft, auf das in seinen Einzelheiten freilich nicht bekannte Projekt des athenischen Staatsmannes Diophantos[2]) hingewiesen, der, wenn nicht mehr, so doch wenigstens eine staatliche Organisation der unfreien Arbeit für die Befriedigung aller staatlichen Bedürfnisse beabsichtigt hat.[3])

Wie hätte nun aber eine Gedankenrichtung, welche die Hinüberführung der kapitalistischen in die sozialistische Wirtschaft, die gesellschaftliche Leitung des Produktions- und Umlaufsprozesses in solchem Umfang für möglich hielt, gerade an diesem Punkte Halt machen können?

So sehr in Gewerbe und Industrie die Entwicklung großer Betriebsformen und genossenschaftlichen Eigentums der Idee der kollektivistischen Volkswirtschaft vorgearbeitet hatte, so fehlte es doch auch auf dem Gebiete der Urproduktion keineswegs an Ansätzen,

---

[1]) Siehe Bd. II S. 7 f.

[2]) Welcher von den im 4. Jahrhundert genannten Diophantos gemeint ist, wissen wir nicht. Vgl. die Zusammenstellung bei Waszynski, De servis Atheniensium publicis, 1898, S. 41.

[3]) Die völlig unklare Stelle bei Aristoteles Pol. II 4, 13. 1267 b lautet nach der Überlieferung: *ἀλλ' εἶπερ δεῖ δημοσίους εἶναι τοὺς τὰ κοινὰ ἐργαζομένους, δεῖ καθάπερ ἐν Ἐπιδάμνῳ τε καὶ ὡς Διόφαντός ποτε κατεσκεύαζεν Ἀθήνησι, τοῦτον ἔχειν τὸν τρόπον.* Vielleicht hat Bernays (Übersetzung der Pol. S. 209) recht mit seiner Vermutung, wonach zu lesen wäre: *ἀλλ' εἶπερ — δεῖ δημοσίους εἶναι τοὺς τὰ κοινὰ ἐργαζομένους, καθάπερ κτλ.* Über die Ausdehnung der staatlichen Sklavenarbeit in Epidamnos wissen wir nichts Näheres.

an welche der sozialistische Gedanke mit seinen Kombinationen anknüpfen konnte. In der Agrarverfassung Spartas und der kretischen Staaten hatte man ja bereits das Bild einer Volkswirtschaft vor Augen, in der das wichtigste Produktionswerkzeug, die Arbeitskraft der Feldarbeiter, gesellschaftliches Eigentum war und zugleich ein großer Teil des Bodenertrages regelmäßig der Hinüberführung in gesellschaftliches Eigentum unterlag. Der Gedanke einer Vergesellschaftung des Bodens selbst behufs einer radikalen Änderung der ganzen sozialen Struktur des Volkes war hier und in Attika längst ausgesprochen und zur Parole der sozialen Revolution geworden. Wie hätte da die sozialdemokratische Doktrin des 4. Jahrhunderts für ihren Zukunftsstaat nicht auch eine stärkere Sozialisierung des Agrarwesens in Aussicht nehmen sollen?

Wenn daher Aristophanes die große Liquidation der bestehenden Gesellschaft, die er uns in seiner Kommunistenkomödie schildert, damit beginnen läßt, daß der Grund und Boden als Gemeingut erklärt wird,[1]) so liegt dies durchaus in der Richtungslinie, welche die sozialistische Gedankenbewegung in seiner und in der Folgezeit tatsächlich eingeschlagen hat. Ebensowenig ist die in der Komödie proklamierte Befreiung des Bürgers von der Feldarbeit und Übertragung derselben an unfreie öffentliche Arbeiter eine Erfindung des Dichters. Nachdem die Möglichkeit einer solchen Organisation im Stadtstaat bereits durch eine Reihe von Vorbildern feststand, nachdem ohnehin zahlreiche Kapitalisten und Gewerbetreibende am Ackerbau mittels der Sklavenwirtschaft beteiligt waren, lag der Gedanke durchaus nahe, den unfreien Feldarbeiter und Kolonen, statt für den einzelnen Bürger, für Rechnung der Gesamtheit arbeiten zu lassen.

Eine Gesellschaft, wie die damalige, die in den beseelten Arbeitsinstrumenten, in den Sklaven, ebensoviele Werkzeuge der eigenen sozialen Befreiung, das willenlose Material für die planmäßige Organisierung der sozialisierten Wirtschaft besaß, konnte die

[1]) Ekklesiazusen 597: *τὴν γῆν πρώτιστα ποιήσω κοινὴν πάντων.*

letztere in der Tat einer unbegrenzten Ausdehnung für fähig halten. Es unterliegt gar keinem Zweifel, daß phantasievolle Köpfe, die diesen Weg bis ans Ende verfolgten, zuletzt in der Tat bei dem Gedanken einer Verstaatlichung aller Produktions- und Konsumtionsmittel anlangen mußten, wie ihn Aristophanes durch die Prophetin seines kommunistischen Zukunftsstaates verkündigen läßt.

Erinnern wir uns der Energie, mit der unser staatssozialistisches Pamphlet nicht nur an das Produktionsproblem, sondern auch an das Problem der Wertverteilung herantritt! Der demokratischen, d. h. korporativen Regelung eines Teiles des Erwerbslebens durch die Gesamtheit soll nach den Intentionen des Verfassers eine ebenso demokratische Verteilung der Produktionserträge folgen. Die Produktivgenossenschaft des ganzen Volkes, von der er träumt, soll der Wohlfahrt aller in völlig gleichem Maße dienen. An ihren Wohltaten soll jeder einzelne als bloßes Mitglied des Gemeinwesens ohne jede Rücksicht auf Bedürfnisse, Würdigkeit, Leistung nach einem für alle absolut gleichen Maßstab beteiligt werden.

Wenn selbst ein Vertreter der bürgerlichen Demokratie, der nur auf der Basis der bestehenden wirtschaftlichen Rechtsordnung reformieren wollte, vor einer derartigen Ausdehnung des abstrakten Gleichheitsprinzipes auf das wirtschaftliche Gebiet nicht zurückschreckte, wie mag sich da erst in radikaleren Köpfen die Zukunft ausgemalt haben! Hatte, wie es hier geschah, die politische Gleichheitsidee einmal einen rein ökonomischen Inhalt gefunden, war einmal die formale Gleichheit, wenn auch nur in der sehr bescheidenen Gestalt der Dreiobolenrente, zur materiellen Gleichheit geworden, so war es ja gar kein so fernliegender Gedanke mehr, die teilweise verwirklichte materielle Gleichheit zu einer radikalen wirtschaftlichen Ausgleichung zu steigern.

Nachdem in Staaten wie Athen die politische Frage im Sinne des fortgeschrittensten Demokratismus gelöst war, war es ein naiver Optimismus zu glauben, daß man durch eine Rente, die zum Leben zu klein und zum Verhungern zu groß war, und ohne die soziale

Übermacht des Besitzes irgendwie ernstlich anzutasten, die soziale Frage aus der Welt schaffen könne.

Daran war um so weniger zu denken, als so, wie die Dinge lagen, der soziale Demokratismus sehr bald auch in das Denken und Empfinden der Masse Eingang gefunden hat.

## Sechster Abschnitt.

## Der demokratische Staatssozialismus und der Umschlag in den radikalen revolutionären Sozialismus.

### 1.

### Der Kampf gegen die „Reichen" im Volksstaat.

So alt wie die Demokratie ist in Hellas die feindselige Spannung zwischer arm und reich. Nirgends, soweit wir die Geschichte der Menschheit kennen, hatte sich bis dahin dieser Gegensatz in solcher Klarheit und Schärfe, ich möchte sagen, mit solcher Bewußtheit geltend gemacht, wie seit der Zeit, in der — auf hellenischem Boden — die Gedanken der Freiheit und Gleichheit ihren siegreichen Einzug in das staatliche Leben gehalten, und so auch dem gedrückten und leidenden Teile der bürgerlichen Gesellschaft eine Stimme bei der Erörterung und Entscheidung der allgemeinen Volksgeschicke zugefallen war.

Sofort nachdem die Masse in die Welt des geschichtlichen Handelns eingetreten, an der Wiege der Demokratie, tritt uns dieser Zwiespalt im Leben des Volkes scharf ausgeprägt entgegen. Der große Staatsmann, der der atheniischen Volksherrschaft die Wege bereitete, bezeichnet in der Elegie, in der er das Ergebnis seines Wirkens zusammenfaßt, als die beiden feindlichen Heerlager, zwischen denen er zu vermitteln hatte, den Demos einerseits und die Mächtigen, die „im Reichtum prunkten", anderseits.[1]) Er muß „den

[1]) *οἳ δ' εἶχον δύναμιν καὶ χρήμασιν ἦσαν ἀγητοί.* Siehe Aristoteles *Ἀθ. πολ.* c. XII.

ſtarken Schild über beide halten", weil der Sieg der einen Partei über die andere nur Unrecht und Gewalt zur Folge gehabt hätte.[1])

Und dieſer Gegenſatz beherrſcht ſeitdem das ganze politiſche Leben der Nation. Diejenige politiſche Richtung, welche ſich mit dem demokratiſchen Gleichheitsprinzip nicht zu befreunden vermag, erſcheint immer zugleich als die Vertreterin des Intereſſes der Reichen (*πλούσιοι, εὔποροι*), der Beſitzenden (*κτηματικοί*), derer, die „das Geld oder Vermögen haben" (*οἱ τὰ χρήματα ἔχοντες* oder *κεκτημένοι τὰς οὐσίας*), der „wenigen" (*ὀλίγοι*) gegenüber der „Menge" (*τὸ πλῆθος*) oder den „vielen" (*οἱ πολλοί*).[2]) Der Reichtum wird geradezu als der Zweck und das „Prinzip" des oligarchiſchen Regierungsſyſtems bezeichnet.[3]) Hier herrſcht der Reiche, der arme Mann hat nichts zu ſagen.[4]) Er iſt ja nach der Auffaſſung des anonymen Oligarchen, in deſſen Pamphlet gegen die atheniſche Demokratie das Gefühl der grundſätzlichen Feindſchaft zwiſchen den Armen und dem Demos einerſeits und den „Vornehmen und Reichen" anderſeits ſo draſtiſch ſich äußert, von der Natur zum Dienen beſtimmt.[5]) Hinwiederum erſcheint die Demokratie als diejenige Staatsform, die zum Vorteil des Armen da iſt.[6]) Daß ſie den Armen und Schwachen ſchützt und ihm gleiches Recht mit dem Reichen gewährt, iſt ihr Ruhmestitel, den Euripides

---

[1]) *ἔστην δ' ἀμφιβαλὼν κρατερὸν σάκος ἀμφοτέροισι*
*νικᾶν δ' οὐκ εἴασ' οὐδετέρους ἀδίκως.* Ebd.

[2]) Ariſtoteles Politik VI 3, 8. 1290b: *ἔστι δημοκρατία μὲν ὅταν οἱ ἐλεύθεροι καὶ ἄποροι πλείους ὄντες κύριοι τῆς ἀρχῆς ὦσιν, ὀλιγαρχία δ' ὅταν οἱ πλούσιοι καὶ εὐγενέστεροι ὀλίγοι ὄντες.* Vgl. III 5, 7. 1279b: *ᾧ δὲ διαφέρουσιν ἥ τε δημοκρατία καὶ ἡ ὀλιγαρχία ἀλλήλων, πενία καὶ πλοῦτός ἐστιν.*

[3]) Ariſtoteles Politik VIII 6, 7. 1310b heißt es von der Tyrannis: *ἐκ μὲν ὀλιγαρχίας τὸ τέλος εἶναι πλοῦτον* (sc. *ἔχει*), vgl. VI 6, 4. 1294a: *ὅρος . . . ὀλιγαρχίας πλοῦτος.*

[4]) Plato Staat 550c: *τὴν ἀπὸ τιμημάτων πολιτείαν, ἐν ᾗ οἱ μὲν πλούσιοι ἄρχουσι, πένητι δ' οὐ μέτεστιν ἀρχῆς.*

[5]) In der pſeudoxenophontiſchen *Ἀθηναίων πολιτεία* I 2.

[6]) Ariſtoteles Politik III 5, 4. 1279b: *ἡ δ' ὀλιγαρχία* (sc. *ἐστί*) *πρὸς τὸ τῶν εὐπόρων* (sc. *συμφέρον*), *ἡ δὲ δημοκρατία πρὸς τὸ συμφέρον τὸ τῶν ἀπόρων.*

schon durch den mythischen Heros der Demokratie, durch Theseus, mit emphatischen Worten verkünden läßt,[1]) der aber freilich nicht darüber hinwegtäuschen kann, daß der Klassengegensatz hier erst recht sich fühlbar macht. Sagt doch derselbe Dichter von dem Athen seiner Zeit.

„Drei Bürgerklassen gibt es: was die Reichen anbetrifft,
Sie nützen niemand, trachten nur für sich nach mehr.
Die Armen, die des Lebensunterhalts ermangeln,
Sind ungestüm und richten schnöderem Neide zugewandt
Auf die Begüterten der Scheelsucht Pfeile,
Getaucht in Zungengift verlockender Verleiter.
Der Mittelstand nur ist der wahre Bürgerstand,
Für Zucht und Ordnung wachend, die das Volk gebot."[2])

Ja, dieser Gegensatz beherrscht so sehr die Vorstellungsweise der Zeit, daß derselbe Staatstheoretiker, der sonst so entschieden die Bedeutung des Mittelstandes hervorhebt,[3]) gelegentlich einmal den Satz ausspricht: „Die Staaten bestehen aus zwei Teilen, den armen Leuten und den Wohlhabenden."[4]) Kein Wunder, daß eben das, was Solon bei Beginn der demokratischen Epoche als Aufgabe der Diktatur proklamiert, Jahrhunderte später ein Aristoteles als Beruf des Königtums erklärt, daß es nämlich diejenigen, „in deren Hand der Besitz ist", und den Demos gegenseitig vor Vergewaltigung schützt.[5])

[1]) Vgl. die charakteristische Debatte zwischen Theseus und dem thebanischen Herold: Schutzflehende 404 ff., wo es von der Demokratie heißt:

408 . . . *οὐχὶ τῷ πλούτῳ διδούς*
*τὸ πλεῖστον, ἀλλὰ χὠ πένης ἔχων ἴσον,*
u. 434 f. . . . *ὅ τ' ἀσθενὴς*
*ὁ πλούσιός τε τὴν δίκην ἴσην ἔχει.*

[2]) Ebd. 238 ff.

[3]) Vgl. Aristoteles Politik die Dreiteilung VI 9, 3. 1295b.

[4]) Ebd. VIII 9, 19. 1315a: *αἱ πόλεις ἐκ δύο συνεστήκασι μορίων, ἔκ τε τῶν ἀπόρων ἀνθρώπων καὶ τῶν εὐπόρων.* Vgl. VI 3, 4. 1291b: *ταῦτα μέρη μάλιστα εἶναι δοκεῖ πόλεως, οἱ εὔποροι καὶ οἱ ἄποροι.*

[5]) Politik VIII 6, 6. 1310b: *βούλεται δὲ ὁ βασιλεὺς εἶναι φύλαξ, ὅπως οἱ μὲν κεκτημένοι τὰς οὐσίας μηδὲν ἄδικον πάσχωσιν, ὁ δὲ δῆμος μὴ ὑβρίζηται μηδέν.*

Wie sich auf plutokratischer Seite der Gegensatz zuspitzt bis zu dem furchtbaren Schwur der oligarchischen Geheimklubs, daß man dem Volke grundsätzlich feind sein wolle, so ist auch der Masse längst der Gedanke aufgegangen, daß der Reichtum der natürliche Feind der Freiheit und Gleichheit sei. Und nach der Ansicht des genannten oligarchischen Pamphletisten bedeutet es in der Tat geradezu eine Verstärkung der dem Volke feindlichen Macht, wenn es den Reichen gut geht.[1]) Es genügt daher unter Umständen die bloße Tatsache, daß man Geld hat, um als Volksfeind verdächtigt zu werden.[2]) Und eben darum hing gerade die Armut mit solcher Inbrunst am Volksstaat, weil sie in ihm die sicherste Schutzwehr gegen die Herrschsucht der besitzenden Minderheit sah. Unleugbar schlimme Erfahrungen und die Begierden in der eigenen Brust sagten dem gemeinen Manne nur zu deutlich, wessen er sich von oben her zu versehen hatte, wenn er nicht selbst in der Lage war, mitzustimmen und mitzurichten.

Dazu kam, daß es in der Demokratie niemals an Hetzern fehlte, die es sich angelegen sein ließen, diese Wunde am Staatskörper stets offen zu halten.[3]) Schon um sich unentbehrlich zu machen, nährten Demagogen und Sykophanten, die „Hunde des Volkes", geflissentlich das Mißtrauen gegen den Reichtum und die Furcht vor den Gefahren, die dem Volksinteresse — sei es wirklich oder angeblich — von dieser feindlichen Macht drohten. Thukydides hat uns in dem Syrakusaner Athenagoras das Musterbild eines solchen Agitators gezeichnet. „Ich werde" — sagt der Demagoge zu der versammelten Menge — „schon dafür sorgen, daß in unseren

[1]) I 4: *ἐὰν δὲ εὖ πράττωσιν οἱ πλούσιοι καὶ οἱ χρηστοί, ἰσχυρὸν τὸ ἐναντίον σφίσιν αὐτοῖς καθιστᾶσιν οἱ δημοτικοί.* Vgl. Demosthenes XV 18: *οὐ γὰρ ἔσθ' ὅπως ὀλίγοι πολλοῖς καὶ ζητοῦντες ἄρχειν τοῖς μετ' ἰσηγορίας ζῆν ἠρημένοις εὔνοι γένοιντ' ἄν.*

[2]) Plato Staat 566c: *ὅταν ἴδῃ ἀνὴρ χρήματα ἔχων καὶ μετὰ τῶν χρημάτων αἰτίαν μισόδημος εἶναι κτλ.*

[3]) Vgl. die Äußerung des Aristoteles a. a. O. VIII 3, 1. 1304b: *τὰ μὲν γὰρ ἰδίᾳ συκοφαντοῦντες τοὺς τὰς οὐσίας ἔχοντας συστρέφουσιν αὐτούς, τὰ δὲ κοινῇ τὸ πλῆθος ἐπάγοντες.*

Tagen nichts dergleichen unversehens über euch komme, indem ich euch aufkläre und jene, die solches (Unheil fürs Volk) im Schilde führen, züchtige, nicht nur, wenn sie auf offener Tat ertappt werden — denn es ist schwer, ihnen beizukommen — sondern auch für das, was sie gerne möchten, aber nicht können.[1]) Denn, wo es die Feinde gilt, muß man sich nicht nur vor ihren Taten, sondern auch vor ihren Plänen im voraus schützen. Wer sich hier nicht zuerst vorsieht, muß zuerst leiden. — Jede Herrschaft der Minderheit läßt der Masse zwar ihren Anteil an den Gefahren des Gemeinwesens (Blutsteuer!), von dem Nutzen aber zieht jene nicht nur den größeren Teil an sich, sondern steckt ihn womöglich ganz und gar ein. Danach steht, ihr hochmögenden Herren, euer Begehr!"[2])

Es erinnert an die politische Lahmlegung der besitzenden Minoritäten, welche wir gegenwärtig in großen Städten als Ergebnis des allgemeinen gleichen Stimmrechtes und des Klassenkampfes beobachten, wenn der Volksführer im Hinblick auf die hinter ihm stehenden Massen den Besitzenden höhnisch zuruft, daß es für sie in einer großen Stadt glücklicherweise eine Unmöglichkeit sei, ihre schwarzen Pläne zu verwirklichen. — Wie mögen vollends dieses dankbare und unerschöpfliche Thema die Agitatoren der Gasse behandelt haben, deren Treiben Theophrast schildert,[3]) die „Aufwiegler, welche den Pöbel haufenweise um sich versammeln und mit lauter kreischender Stimme haranguieren"; jene „unausstehliche Sorte von Menschen, die zum Schimpfen und Krakehlen immer eine gelöste Zunge haben und ein Geschrei erheben, daß der Markt und die Marktbuden davon widerhallen".

Ein noch ergiebigeres Feld der Demagogie, als die Schürung des demokratischen Mißtrauens, war die beständige Reizung des demokratischen Neides[4]) und der Begehrlichkeit der Masse. „An

---

[1]) VI 38, 4: *ὧν βούλονται μὲν, δύνανται δ' οὔ.*

[2]) VI 39.

[3]) Charaktere c. VI.

[4]) La démocratie c'est l'envie (Proudhon); vgl. das Stimmungsbild aus dem damaligen Athen bei Xenophon Memor. III 5, 15: *ἀντὶ μὲν τοῦ*

den Besitz hängt sich der Neid" — ist eine immer wiederholte Klage der Dichtung des demokratischen Athens.[1]) Und wenn man von der Gegenwart gesagt hat, daß das Elend des Volkes, das ehemals in einem Winkel versteckt war, jetzt sozusagen auf einem Paradebett liege, so gilt das ganz ähnlich auch für den hellenischen Volksstaat. Die „Armeleutmalerei", wie sie auf der athenischen Volksbühne im Gewande des Humors auftritt, hatte ohne Zweifel ein sehr ernstes Seitenstück in den Hetzreden der Straßendemagogen, für welche es kaum ein wirksameres Agitationsmittel geben konnte, als den Vergleich zwischen Proletarierelend und gesättigtem Reichtum. Wenn man an die furchtbaren Anklagen denkt, welche der aus den besitzenden Klassen selbst hervorgegangene Gelehrtensozialismus, wie z. B. Plato,[2]) gegen die kapitalistische Gesellschaft schleuderte, so kann man sich denken, welche Formen die soziale Kritik im Munde hetzerischer Agitatoren angenommen hat. Hier begegnete man gewiß noch weit schärferen Akzenten des Grolles und der Entrüstung als bei den kleinen Leuten und Proletariern, die uns die Komödie vorführt.

Aristophanes schildert einmal in seinem Lustspiel vom Reichtum den Typus des aufgeblasenen Protzen, wie er gravitätisch einherstolziert und in prahlerischer Selbstgefälligkeit dem Publikum verkündigt:

„Bei den Göttern, ich will als begüterter Mann
Mir es wohl sein lassen bei Speise und Trank,
Mit Weib und mit Kind, will, wenn ich vom Bad
Heimwandle behaglich und reinlich und glau,
Für die Handwerksleut'
Und die Armut gnädiglich — pupen."[3])

---

συνεργεῖν ἑαυτοῖς τὰ συμφέροντα ἐπηρεάζουσιν ἀλλήλοις καὶ φθονοῦσιν ἑαυτοῖς μᾶλλον ἢ τοῖς ἄλλοις ἀνθρώποις. Insoferne sagt Fustel de Coulanges mit Recht: Devant la richesse le sentiment le plus ordinaire n'est pas le respect, c'est l'envie. (La cité antique p. 385.)

[1]) „πρὸς . . . τὸν ἔχοντ' ὁ φθόνος ἕρπει" sagt der Chor im „Aias" v. 157. Vgl. Ödipus Tyr. 380 ff.

[2]) Vgl. das nächste Kapitel.

[3]) Plutos 614 ff.

Ähnliche, freilich weniger harmlos gemeinte Bilder sind dem Armen sicherlich nicht bloß auf der Bühne vorgeführt worden!

Selbst ein Mann wie Demosthenes, der nach Besitz und Anschauungsweise durchaus der Bourgeoisie angehört,[1]) hat es vor dem Massengericht keineswegs verschmäht, den Antipathien des Volkes gegen den Kapitalismus zu schmeicheln. Er spricht gelegentlich von den Leuten, die „etwas Besseres sein wollen als die Masse",[2]) die, „weil sie reich sind, etwas zu sein glauben".[3]) Ja er denunziert einmal geradezu den Richtern einen Angeklagten als übermütigen Geldprotzen und meint allen Ernstes, demselben würde „kein Unrecht und kein Leid geschehen, wenn er (durch Vermögenskonfiskation) der großen Masse der Geschworenen, die er jetzt in seinem frevelhaften Hochmut Bettler schimpfe, gleichgestellt werde, und wenn ihm das Gericht den überflüssigen Reichtum abnähme, der ihn zu solcher Hoffart verleite!"[4]) — „Ich wüßte nicht," — sagt derselbe Demosthenes an einer anderen Stelle — „wie das, was der Angeklagte um seiner eigenen Schlemmerei willen im Überfluß zusammengescharrt, der Mehrheit von euch Nutzen bringen könnte!"[5]) „Auch darf es euch nicht imponieren, wenn einer prächtig baut oder zahlreiche weibliche Dienerschaft und eine stattliche Hauseinrichtung hat, sondern wenn einer darin sich auszeichnet und seinen Ehrgeiz sucht, was ihm mit der Mehrheit von euch gemeinsam ist."

[1]) Vgl. z. B. den höhnischen Vergleich zwischen seinem Lebensgang und dem des Äschines XVIII (vom Kranz) 257 u. 265.

[2]) XIX 295: *οἱ μείζους τῶν πολλῶν οἰόμενοι δεῖν εἶναι.*

[3]) XXI 213: *Πλούσιοι πολλοί, ὦ ἄνδρες Ἀθηναῖοι, τὸ δοκεῖν τινὲς εἶναι δι' εὐπορίαν προσειληφότες κτλ.*

[4]) Ebd. 211: *οὐδὲν δεινὸν οὐδ' ἐλεεινὸν Μειδίας πείσεται, ἂν ὅσα κτήσηται τοῖς πολλοῖς ὑμῶν, οἷς νῦν ὑβρίζει καὶ πτωχοὺς ἀποκαλεῖ, ἃ δὲ νῦν περιόντ' αὐτὸν ὑβρίζειν ἐπαίρει, περιαιρεθῇ.* Eine Anschauung, die in ihren Konsequenzen bedenklich an die Forderung Marats im Ami du Peuple erinnern würde, die Armen sollten ihrer Armut dadurch ein Ende machen, daß sie den Reichen das Überflüssige nehmen.

[5]) Ebd. 159: *ἐγὼ δ' ὅσα μὲν τῆς ἰδίας τρυφῆς εἵνεκα Μειδίας καὶ περιουσίας κτᾶται, οὐκ οἶδ' ὅ τι τοὺς πολλοὺς ὑμῶν ὠφελεῖ.*

Es genügt dem Redner, daß der Reichtum in dem betreffenden Individuum den Klassenhochmut großgezogen haben soll, um die Expropriation als gerechtfertigt hinzustellen! Er meint, wenn die Geschworenen dem Manne seinen Reichtum nicht nähmen, würden sie ihm eine Waffe gegen sich selbst in den Händen lassen![1]) Eine Logik, mit der man ohne weiteres eine Enteignung der Besitzenden überhaupt rechtfertigen könnte. — Ein anderes Mal sagt er von seinen Gegnern, das Volk solle sie mehr daraufhin ansehen, wie sie aus Bettlern reiche Leute geworden seien und sich Häuser gebaut hätten, die an Glanz die öffentlichen Gebäude überstrahlten; wie ihre Reichtümer um so mehr gewachsen seien, je mehr es mit dem Staate bergab gegangen sei.[2]) — Oder er wirft einen elegischen Rückblick auf die Zeit, wo sich noch niemand in seinem Privatleben äußerlich vor der großen Masse hervorgetan habe, wo die Häuser der angesehensten Männer ebenso unscheinbar waren, wie die der meisten anderen Bürger,[3]) während jetzt die Männer in öffentlichen Stellungen in solchem Überflusse schwelgten, daß einige Häuser gebaut hätten, prächtiger als die Staatsgebäude, und andere Land zusammengekauft hätten, mehr als alle Geschworenen zusammen besäßen!

Wenn ein Mann von der gesellschaftlichen und politischen Stellung eines Demosthenes in dieser Weise die Instinkte der besitzlosen Masse aufstachelte, wie mögen da vollends andere gesprochen haben! Hat er doch selbst die Erfahrung machen müssen, daß man ihn infolge des Gebrauchs einer Sänfte wegen „Verhöhnung der Armut" denunzierte![4]) Ein weiteres interessantes Beispiel für die hier naheliegende Steigerung bietet der Vergleich mit ein paar Reden, die von unbekannten Nachahmern des Demosthenes stammen und in dessen Werke aufgenommen sind. In der ersten derselben wird das Thema von dem Häuserbau wieder aufgegriffen, in dem

[1]) Ebd. 98: *τὸ γὰρ χρημάτων πολλῶν θρασὺν καὶ βδελυρὸν καὶ τοιοῦτον ἄνθρωπον ἐᾶν εἶναι κύριον ἀφορμήν ἐστιν ἐφ' ὑμᾶς αὐτοὺς δεδωκέναι.*

[2]) III 29.

[3]) XXIII 206: *ἰδίᾳ δ' οὐδεὶς ὑπερεῖχε τῶν πολλῶν.*

[4]) Siehe oben S. 285.

ja der Gegensatz von arm und reich am sinnenfälligsten zutage trat. Aber es dient jetzt nicht mehr bloß als Mittel persönlicher Verdächtigung, sondern erhält eine grundsätzliche Motivierung, indem ein Zustand der Gleichheit, wie der jener guten alten Zeit, in der noch kein Bürger besser und reicher als andere bauen wollte, zugleich als der dem Sinn und Geist der Demokratie allein entsprechende bezeichnet wird. Es ist undemokratisch, wenn man größeren Grundbesitz zusammenkauft und in der Stadt Häuser baut, die nicht nur über die der meisten Bürger „sich hoffärtig erheben", sondern sogar die öffentlichen Gebäude überragen. Es ist undemokratisch, wenn denen, die Herren der (materiellen) Güter sind, das Volk in einem so untergeordneten Verhältnisse gegenübersteht, daß es mit den Brosamen vorlieb nehmen müsse, die ihm jene gnädig zukommen ließen.[1]) — In der anderen der beiden Reden — der Verfasser ist offenbar ein Mann ohne Ar und Halm — wird dem städtischen Pöbel, der im Volksgericht ja zahlreich vertreten war, die ganze grundbesitzende Klasse als solche denunziert. „Ihr von der Landwirtschaft" — ruft der Redner den Gegnern zu — „besitzt weit mehr, als euch von Rechts wegen zukommt,"[2]) d. h. ihr seid Ausbeuter des Volkes.

Und das sind Äußerungen, die unter Verhältnissen gemacht wurden, in denen der Klassenkampf sich in gesetzlichen Formen vollzog! Zu welchen Mitteln mag da die Polemik in Zeiten gewaltsamer Ausbrüche des Klassenhasses gegriffen haben, in Zeiten, wo — um mit Thukydides zu reden — „die Natur des Menschen, unfähig, die Leidenschaft zu beherrschen, sich hinwegsetzt über Recht und Gerechtigkeit und alles Hervorragende anfeindend der Gesetze Meister geworden ist"![3]) Schade, daß es die militärisch-politischen Absichten seiner Geschichtschreibung einem Thukydides nicht gestattet haben, uns in Rede und Gegenrede auch dieses Kampffeld mensch-

[1]) [Dem.] XIII 31. Siehe oben S. 285.

[2]) [Dem.] XLII 21: *ὑμεῖς δ' οἱ γεωργοῦντες εὐπορεῖτε μᾶλλον ἢ προσῆκεν.*

[3]) III 84, 2.

licher Selbstsucht und Leidenschaft so vor Augen zu führen, wie eben nur er es vermocht hätte!

Mittelbar vermag man sich übrigens von Ton und Tendenz der sozialen Kritik eine Vorstellung zu machen, wenn man sich die haß- und wuterfüllten Äußerungen der Wortführer der in ihrem Lebensnerv angegriffenen Minderheit vergegenwärtigt, welche ihrerseits die Angreifer als Schurken oder Wahnwitzige stigmatisieren,[1]) als frivole Heuchler, die die wirtschaftliche Not der Mitbürger nur im persönlichen Interesse rednerisch ausnützten und an nichts weniger als eine wirkliche Beseitigung des Pauperismus, sondern nur daran dächten, wie die, welche als vermögend gelten, den Armen gleichzumachen, d. h. herunterzunivellieren seien.[2])

Denn der „den Staat in zwei feindliche Teile spaltende Kampf der Demagogen gegen die Reichen", wie Aristoteles diese Art von Politik treffend bezeichnet hat,[3]) erschöpfte sich nicht in einer gehässigen Kritik der kapitalistischen Minderheit; vielmehr war er gerade darum so populär, weil er der Masse sehr handgreifliche Vorteile eintrug. Die Masse wußte sehr wohl, daß den „wenigen" gegenüber „in der Demokratie die Klasse der Handarbeiter und Proletarier die zahlreichste und, wenn es zu einer Massenaktion kam, die stärkste" war;[4]) und sie lernte nur zu bald, wie man die Übermacht der Stimmenmehrheit ausnützen könne, um das Geld

[1]) *πονηροί, μαινόμενοι ἄνθρωποι*, wie es in dem genannten Pamphlet, der *Ἀθ. πολ.* I 9 heißt. Vgl. was Plutarch im Leben Timoleons mit Bezug auf Sizilien geradezu von einem Abscheu gegen „marktbürgerliche" Verfassungen und gegen die Rednerbühne berichtet.

[2]) Isokrates *Περὶ εἰρήνης* 129: *οὐ γὰρ τοῦτο σκοποῦσιν, ἐξ οὗ τρόπου τοῖς δεομένοις βίον ἐκπορισοῦσιν, ἀλλ' ὅπως τοὺς ἔχειν τι δοκοῦντας τοῖς ἀπόροις ἐξισώσουσιν.* Ganz ähnlich, wie ein moderner Autor von gewissen Politikern der Gegenwart gesagt hat, daß ihnen „das Elend der arbeitenden, klagenden Masse nicht Elend, sondern nur Rohmaterial ist, aus dem man zugunsten der eigenen kargen Theorien und des eigenen Egoismus Kapital schlagen kann".

[3]) Politik VIII 7, 19. 1310a: *δύο γὰρ ποιοῦσιν ἀεὶ τὴν πόλιν, μαχόμενοι τοῖς εὐπόροις.*

[4]) Plato Staat 565a: *ὃ δὴ πλεῖστόν τε καὶ κυριώτατον ἐν τῇ δημοκρατίᾳ, ὅταν περ ἀθροισθῇ.*

der Reichen auf dem Wege der Besteuerung, durch Mißbrauch der Justiz u. dgl. m. in die Taschen des Demos hinüberzuleiten, damit — wie der athenische Pamphletist sich ausdrückt — „der Demos etwas habe und die Reichen ärmer werden".[1])

Man denke an die Schilderung der Führer dieser begehrlichen Massenmehrheit bei Plato, die, wo sie können, „den Besitzenden ihr Vermögen entziehen und es unter das Volk verteilen";[2]) — die „stachelbewehrten Drohnen", wie Plato sie nennt, die „in der Masse des Volkes das Gelüste nach dem — eben auf Kosten der Besitzenden zu erbeutenden — Honig nährten", so daß diese stets in Gefahr waren, „Drohnenfutter" zu werden.[3])

Die unausbleibliche psychologische Konsequenz dieser Kapitalistenhetze war natürlich die Erschütterung des Rechtsbewußtseins, zunehmende Mißachtung des Eigentums, zu der einen seltsamen Kontrast die hochgesteigerte Empfindlichkeit des Demos bildet, wenn er sich an dem geschädigt glaubte, was ihm zukam. Während er immer weniger Scheu trug, für alle möglichen Zwecke auf Grund Rechtens oder unter Mißbrauch des Rechtes in die Taschen der Wohlhabenden zu greifen, strafte er die, deren Leistungen ihm ungenügend erschienen, so hart, als „hätten sie ihm das Seinige gestohlen".[4])

Wir haben über diese Frage eine für die Verhältnisse höchst bezeichnende Betrachtung eines unbekannten Autors,[5]) der sich an die zwei typischen Gruppen der Besitzenden (*εὔποροι, τὰς οὐσίας ἔχοντες*) und der Armen (*οἱ ἐν ἐνδείᾳ*) wendet und ihnen ans Herz legt, was beide zu tun hätten, um dem ewigen Mißtrauen, Groll und Zerwürfnis ein Ende zu machen.[6]) Hier wird auf das eindringlichste den Armen eingeschärft, daß „der Anteil, den die Bürger an der staatlichen Gemeinschaft haben, eben in dem gleichen

[1]) I 13: *ἵνα αὐτός τε ἔχῃ καὶ οἱ πλούσιοι πενέστεροι γίγνωνται.*

[2]) Staat 565a. Siehe Bd. I Kap. 3 Abschnitt 2.

[3]) 564e: *πλούσιοι δὴ οἶμαι οἱ τοιοῦτοι καλοῦνται κηφήνων βοτάνη.*

[4]) Xenophon Ökonomik II 6.

[5]) [Dem.] X 41 ff. in der sogenannten 4. Philippika.

[6]) Man beachte die Steigerung §§ 44—46: *ἀπιστία, ὀργή, ταραχή!*

Anspruch aller auf Recht und Gerechtigkeit besteht, daß die Besitzenden ihre Existenz gesichert sehen müssen und deshalb nicht in Sorgen zu sein brauchen, daß ferner die anderen Bürger nur das, was wirklich Gemeingut ist, als solches ansehen, woran auch sie Anteil haben, daß dagegen das, was der einzelne für sich besitzt, als Privateigentum respektiert" werde. Es sei das geradezu eine Lebensfrage für jeden Staat.[1]) — Äußerungen, die beweisen, daß nur zu sehr das Gegenteil von dem im Schwange war, was der Verfasser um des Staates und des sozialen Friedens willen wünschte.

Daher begegnen wir denn auch ganz ähnlichen Ratschlägen über die Behandlung der Besitzenden von seiten der Demokratie in der sonstigen politischen Literatur. So rät z. B. Aristoteles, die Einnahmen aus Konfiskationen und Bußgeldern nicht unter das Volk zu verteilen, sondern als geweihtes für religiöse Zwecke zu verwendendes Gut dem materiellen Interessenstreit ganz und gar zu entziehen, weil der große Haufe weniger geneigt sein würde, die Angeklagten zu verurteilen, wenn ihm dergestalt kein Gewinn in Aussicht stehe![2]) „Die Demokratie" — sagt er — „muß die Wohlhabenden schonen, d. h. sie darf ihr Vermögen nicht einziehen, um es unter das Volk zu verteilen, und sie darf sie auch nicht der Erträge desselben berauben, wie es in manchen Staaten unvermerkt geschieht."[3]) Ähnlich heißt es in einer Anweisung für den Berufspolitiker, die von einem Zeitgenossen des Aristoteles herstammt, in der sogenannten Rhetorik an Alexander, daß im

[1]) 44: *δεῖ γὰρ, ὦ ἄνδρες Ἀθηναῖοι, δικαίως ἀλλήλοις τῆς πολιτείας κοινωνεῖν, τοὺς μὲν εὐπόρους εἰς μὲν τὸν βίον τὸν ἑαυτῶν ἀσφαλῶς ἔχειν νομίζοντας καὶ ὑπὲρ τούτων μὴ δεδοικότας . . . τοὺς δὲ λοιποὺς τὰ μὲν κοινὰ νομίζοντας καὶ μετέχοντας τὸ μέρος, τὰ δὲ ἑκάστου ἴδια τοῦ κεκτημένου· οὕτω καὶ μικρὰ πόλις μεγάλη γίγνεται καὶ μεγάλη σώζεται.*

[2]) Politik VII 3, 2. 1320a: *ὁ δ' ὄχλος ἧττον καταψηφιεῖται τῶν κρινομένων λήψεσθαι μηδὲν μέλλων.*

[3]) Ebd. VIII 7, 11. 1309a: *δεῖ δ' ἐν μὲν ταῖς δημοκρατίαις τῶν εὐπόρων φείδεσθαι μὴ μόνον τῷ τὰς κτήσεις μὴ ποιεῖν ἀναδάστους, ἀλλὰ μηδὲ τοὺς καρπούς, ὃ ἐν ἐνίαις τῶν πολιτειῶν λανθάνει γιγνόμενον.*

Volksstaat die Gesetze derart sein müßten, daß es der Masse unmöglich wird, den Besitzenden nachzustellen, und daß sie ihren Erwerb lieber in der Arbeit, als in der Sykophantie sucht. Besonders müßten strenge Verbote und harte Strafandrohungen verhindern, daß es zu einer staatlichen Neuaufteilung des Grundes und Bodens komme, oder daß der Besitz von Verstorbenen für das Volk eingezogen werde![1])

Xenophon führt uns einmal in seinen Denkwürdigkeiten einen armen Teufel vor, der einst ein reicher Mann gewesen und mit einem gewissen Humor die Vorzüge schildert, die seine jetzige Armut vor dem früheren Reichtum voraushabe. Der Sorge ledig, frei und glücklich, könne er jetzt ruhig schlafen, und während er früher seinen Mitbürgern ein Gegenstand des Mißtrauens gewesen sei[2]) und den Sykophanten habe um den Bart streichen müssen, genieße er jetzt das Vertrauen der Bürgerschaft;[3]) niemand bedrohe ihn mehr, wohl aber er andere(!).[4]) Jetzt stehen die Reichen vor ihm auf und machen ihm auf der Straße Platz![5]) Damals in Wahrheit ein Sklave, gleiche er jetzt einem König; und während er früher dem Demos gezinst, zinse jetzt die Stadt ihm und ernähre ihn.[6]) Jetzt habe er nichts mehr zu verlieren, wohl aber stets die Hoffnung, etwas zu bekommen![7])

Man wird die Ergüsse des „freien und glücklichen" Proletariers über die „armen" reichen Leute ebensowenig ganz ernst nehmen, wie etwa alle die Klagen der letzteren über ihre Ausbeutung im Volksstaat. Daß aber in diesen Klagen recht viel

---

[1]) c. 3, was später nochmals in dem Satze zusammengefaßt wird: *καθόλον δὲ εἰπεῖν, δεῖ τοὺς νόμους ἐν ταῖς δημοκρατίαις κωλύειν τοὺς πολλοὺς ταῖς τῶν πλουσίων οὐσίαις ἐπιβουλεύειν.*

[2]) Symposion IV 31. Das Los des Reichen ist: *ἀπιστεῖσθαι ὑπὸ τῆς πατρίδος.*

[3]) *πιστὸς δὲ τῇ πόλει γεγένημαι.*

[4]) *οὐκέτι δὲ ἀπειλοῦμαι, ἀλλ' ἤδη ἀπειλῶ ἄλλοις.*

[5]) *ὑπανίστανταί μοι ἤδη καὶ θάκων καὶ ὁδῶν ἐξίστανται οἱ πλούσιοι.*

[6]) *νῦν δὲ ἡ πόλις τέλος φέρουσα τρέφει με.*

[7]) *ἀεὶ δέ τι λήψεσθαι ἐλπίζω.*

herbe Wahrheit steckt, ist klar.[1]) Daher dürfen wir hier wohl auch ein Stimmungsbild heranziehen, in welchem der große Spötter Lukian eben im Hinblick auf das Leben des freien Volksstaates ganz ähnlichen Gedanken Ausdruck gibt; die bekannte Fabel von dem Schuster und seinem Hahn. — Durch den Hahn, den neidischen Gesellen, ist eben der schlummernde Meister aus den süßesten Träumen von Glanz und Reichtum jäh aufgeschreckt worden, so daß er, wie er jammert, nicht einmal im Schlaf die verhaßte Armut loswerden kann. Und in dem Gespräch, das sich nun darüber entspinnt, sucht das kluge Tier den Meister durch den Nachweis zu beruhigen, daß er in seiner Armut glücklicher sei als der Reiche. „Du — sagt der Hahn u. a. — steigst in die Volksversammlung und tyrannisierst da die Reichen. Sie dagegen zittern vor dir und suchen dich durch Gratifikationen aus dem öffentlichen Schatz (durch „Austeilungen") bei guter Laune zu erhalten. Daß du Bäder, Spiele, Theater u. dgl. m. zur Genüge habest, dafür läßt du sie sorgen. Du dagegen sitzest ihnen immer auf dem Nacken und lässest es an harter Rüge nicht fehlen, kurz spielst ihnen gegenüber den Herrn und würdigst sie oft kaum eines guten Wortes oder regalierst sie wohl gar, wenn's dir beliebt, mit einem tüchtigen Hagel von Steinen oder ziehst ihr Geld ein. Und zu alledem brauchst du nicht bange zu sein vor Sykophanten oder Dieben!"[2])

Es ist eine Satire, welche die Wirklichkeit karikiert, aber eben doch ein gutes Stück Wirklichkeit enthält. Man werfe nur einen Blick in die Gerichtshöfe, in denen der einzelne mit den kommunistischen Instinkten der Masse den schweren Kampf um Hab und Gut zu bestehen hatte! Nur zu oft handelte es sich hier nicht um die Frage des Rechtes, sondern einzig darum, inwieweit es

---

[1]) Vgl. übrigens auch die Demokrit zugeschriebene Äußerung bei Stobäus Flor. XLIII 42: *ἡ ἐν δημοκρατίῃ πενίη τῆς παρὰ τοῖσι δυνατοῖσι καλευμένης εὐδαιμονίης τοσοῦτόν ἐστι αἱρετωτέρη, ὁκόσον ἐλευθερίη δουλείης.* Dazu Isokrates VIII 128: ... *ἄλγιον ζῆν τοὺς τὰς οὐσίας κεκτημένους ἢ τοὺς συνεχῶς πενομένους.*

[2]) *Ὄνειρος ἢ ἀλεκτρυών* c. 21.

dem Ankläger gelang, die Begehrlichkeit der Masse aufzustacheln, oder dem Bedrohten, sie abzuwehren.

Daher die für unser Empfinden oft geradezu abstoßende Sprache, welche von den Parteien vor dem Volksgericht geführt wird. Die Angeklagten können sich vor den Geschworenen gar nicht genug tun, bis ins einzelnste vorzurechnen, was sie und ihre Angehörigen für das Volk schon alles aufgewendet hätten;[1]) und ganz naiv werfen sie die Frage auf, ob der Demos einen größeren Vorteil davon haben werde, wenn er sie freispreche und ihnen ihr Vermögen lasse, oder wenn er es für sich einzöge! Ohne die geringste Scheu weisen sie auf leichtfertige und ungerechte Verurteilungen hin, zu denen sich das Volksgericht hinreißen ließ, weil es in seiner Gier den Besitz der „Reichen" in der Regel stark überschätzt und daher von den Konfiskationen oft eine weit größere Beute erhoffte, als sie sich dann in Wirklichkeit herausstellte.[2]) Mit cynischer Offenherzigkeit, die einen tiefen Blick in die Volksseele tun läßt, erklärt einmal ein solcher Angeklagter wörtlich seinen Richtern: „Wenn ihr euch jetzt von den Klägern betören laßt und unser Vermögen einzieht, würdet ihr nicht einmal zwei Talente erhalten. Daher sorgt ihr nicht bloß für eure Ehre, sondern auch für euren materiellen Nutzen besser, wenn ihr mich freisprecht.[3]) Denn ihr habt einen größeren Gewinn davon, wenn wir es behalten. In Wirklichkeit gehört ja dieses Vermögen ohnehin längst euch. Wird es mir entzogen, so kann ich eigentlich nicht mich für

---

[1]) Siehe z. B. Lysias XIX 10. Vgl. auch die Verbeugung vor der Armut (ebd. 15), wo der Angeklagte den Geschworenen vorhält, daß sein Vater reiche Freier, die seine Töchter ohne Mitgift nehmen wollten, abgewiesen und die eine einem Mann gegeben habe, der „weniger für reich als für wacker" galt, und die andere einem Manne, der „ohne seine Schuld arm" war, während er anderseits dem Sohn anrät, eine Frau mit geringerer Mitgift einer reicheren vorzuziehen.

[2]) Ebd. §§ 39, 45, 49, 51.

[3]) § 61: *οὐ μόνον πρὸς δόξαν, ἀλλὰ καὶ εἰς χρημάτων λόγον λυσιτελεῖ μᾶλλον ὑμῖν ἀποψηφίσασθαι.*

benachteiligt halten, sondern euch."[1]) — Und als ob es an alledem noch nicht genug wäre, klingt die ganze Rede noch einmal am Schluß in einen kräftigen Appell an das materielle Interesse des Demos aus. „Wenn ihr dies tut, werdet ihr nicht bloß ein gerechtes Urteil sprechen, sondern auch euren eigenen Vorteil wahren."[2]) Eine Wendung, die der gewerbsmäßige Redenschreiber, von dem die Rede stammt, als besonders überzeugungsfähig erachtet haben muß; denn er hat sie fast wörtlich in einer anderen Rede wiederholt.[3])

Eben da wird weiterhin der Gedanke ausgeführt, wenn die Richter vernünftig seien, müßten sie dem Eigentum des Angeklagten dieselbe Fürsorge angedeihen lassen, wie dem ihrigen, da ja das Volk ohnehin über alles verfügen könne, was dem einzelnen gehöre. Der Angeklagte sei ein weit besserer Verwalter seines Vermögens im Interesse des Volkes, als die Organe des letzteren, die bei einer Konfiskation doch den Löwenanteil für sich vorwegnehmen würden! Wenn daher das Volksgericht *ihn* arm mache, werde es das Volk selbst schädigen. — Ja einmal läßt ein Redner sogar deutlich durchblicken, bei der Entscheidung der Geschworenen könnte vielleicht der *Neid* auf seinen Reichtum mitwirken![4])

Eine Besorgnis, die angesichts der ganzen Haltung des Volksgerichts nur zu begründet erscheint. Und die Komödie übertreibt in diesem Falle durchaus nicht, wenn sie die Vertreter dieser Klassenjustiz schildert, wie sie voll Behagen die Reichen vor ihren Füßen zittern sehen, mit welchem Hochgefühl sie das Bewußtsein erfüllt, die Macht zur Demütigung des Reichtums, zur Entscheidung über

---

[1]) § 62.

[2]) § 63.

[3]) XXI 12. Der athenische Oligarch hat also nicht so *ganz* unrecht, wenn er *Ἀθ. πολ.* I 13 sagt: *ἐν δὲ τοῖς δικαστηρίοις οὐ τοῦ δικαίου αὐτοῖς μέλει μᾶλλον ἢ τοῦ αὐτοῖς συμφέροντος.* Vgl. auch Isokrates XVIII 10: *τύχῃ μᾶλλον ἢ τῷ δικαίῳ κρίνεται τὰ παρ' ὑμῖν.*

[4]) XXI 15: *ἄξιον δέ ἐστιν ἐνθυμηθῆναι ὅτι πολλὺ μᾶλλον ὑμῖν προσήκει . . . πένητα γενόμενον ἐλεῆσαι . . . ἢ πλουτοῦντι φθονῆσαι.*

Sein oder Nichtsein des reichen Mannes zu besitzen.[1]) Kein Wunder, daß, „wenn das Volksgericht in Aufruhr gerät und Blitze schleudert, auch dem aufgeblasensten Plutokraten der Schreck in die Glieder fährt",[2]) daß der arme Mann vor Gericht geradezu die Interessengemeinschaft anruft, die zwischen ihm und den Geschworenen bestehe,[3]) daß viele, um einen günstigen Spruch zu erreichen, sich möglichst klein zu machen suchen.

„Da beweist mir einer," — sagt der Heliast bei Aristophanes, — „er sei blutarm und fügt zu dem wirklichen Elend
Sich noch andres hinzu, bis der meinigen gleich er geschildert die eigene Armut."[4])

Und wie haben erst die Leute zum Volke geredet, die, nach einer Äußerung des Heliasten, die Parole ausgegeben hatten: „Für die Masse allzeit zum Kampf bereit!"[5]) Mit einem Cynismus ohnegleichen haben sie nicht selten die Geschworenen apostrophiert, sie müßten reiche Angeklagte verurteilen, weil sonst der Staatskasse die Mittel fehlen würden, den Sold (für Gericht und Volksversammlung) zu bestreiten![6]) Und wenn auch diese Spekulation, wie einmal ein Angeklagter mit einer gewissen Schadenfreude konstatiert, sich zuweilen als trügerisch erwies, so ist es doch nach dem Zeugnis des Aristoteles da, wo die Massenherrschaft bestand, in der Tat ein beliebtes Auskunftsmittel gewesen, die für die Bezahlung der öffentlichen Funktionen der Bürger nötigen Summen durch Kon-

[1]) Wespen 575: *ἆρ' οὐ μεγάλη τοῦτ' ἔστ' ἀρχὴ καὶ τοῦ πλούτου καταχήνη;*

[2]) Aristophanes a. a. O. 626 drückt dies allerdings noch drastischer aus:
*κἂν ἀστράψω, ποππύζουσιν,*
*κἀγκεχόδασίν μ' οἱ πλουτοῦντες*
*καὶ πάνυ σεμνοί.*

[3]) Vgl. Isokrates XX 19 ff.: *ὡς ὑπὲρ αὐτοῦ δικάζων οὕτως ἕκαστος ὑμῶν οἴσει τὴν ψῆφον.*

[4]) Aristophanes a. a. O. 564 f.

[5]) Ebd. 667: *μαχοῦμαι περὶ τοῦ πλήθους ἀεί.*

[6]) Lysias XXVII 1: . . . *πολλάκις ἠκούσατε τούτων λεγόντων ὁπότε βούλοιντό τινα ἀδίκως ἀπολέσαι, ὅτι, εἰ μὴ καταψηφιεῖσθε ὧν αὐτοὶ κελεύουσιν ἐπιλείψει ὑμᾶς ἡ μισθοφορά.*

fiskationen und willkürliche Justiz zu beschaffen.[1]) Mit dürren Worten sagt er: „Die Demagogen von heutzutage lieben es, dem Volke zu Gefallen durch die Gerichte häufig Vermögenseinziehungen vorzunehmen."[2]) Ja, Lysias bezeichnet es als etwas ganz Selbstverständliches, daß der Rat, solange genug Geld da ist, sich nichts zu schulden kommen läßt, sobald aber in der Staatskasse Ebbe eintritt, gezwungen ist, Denunziationen anzunehmen, zu Vermögenskonfiskationen zu schreiten und den schlechtesten Rednern zu folgen.[3]) Eine Praxis, die um so populärer war, als ja diese Erwerbsquelle für den Haushalt des Proletariers und des kleinen Mannes überhaupt immerhin ins Gewicht fiel. Es war für viele dieser „Richter" buchstäblich wahr, was Aristophanes einmal einen Anwalt zu den Geschworenen sagen läßt:

„Ihr habt, o Richter, nicht das liebe Brot,
Wenn in diesem Prozeß nicht auf schuldig wird erkannt."[4])

Angesichts solcher Ausschreitungen begreift man die — allerdings von persönlicher Verbitterung eingegebene und stark übertreibende — Klage des alten Isokrates, daß es (vor Gericht) viel gefährlicher sei, für reich zu gelten, als offenkundig schuldig zu sein,[5]) daß die, denen man ihr Hab und Gut abnehme, zahlreicher seien, als diejenigen, welche man für ihre Verbrechen bestrafe! Die Volksrichter — sagt Isokrates — „begünstigen bei Schuldklagen systematisch die Schuldner gegenüber den Gläubigern, den kleinen

---

[1]) Politik VII 3, 3. 1320a. Vgl. über diese Praxis auch die offenherzige Erklärung des Redners bei Lysias XXX 22.

[2]) Ebd. § 2: *οἱ δὲ νῦν δημαγωγοὶ χαριζόμενοι τοῖς δήμοις πολλὰ δημεύουσι διὰ τῶν δικασηρίων.*

[3]) XXX 22. Vgl. auch [Dem.] LVIII 63, wo ein Redner zu den Geschworenen sagt: — *ὑπομένετε λεγόντων αὐτῶν ὡς ἡ τοῦ δήμου σωτηρία διὰ τῶν γραφομένων καὶ συκοφαντούντων ἐστίν.*

[4]) Ritter 1357. Er nennt solche Anwälte *βωμολόχοι*, ein Ausdruck, der an das Gesindel erinnert, das bei den Altären auflauerte, um von dem Opfermahl etwas zu erbetteln oder zu erschnappen.

[5]) XV 160 (vom Vermögenstausch): *πολὺ γὰρ δεινότερον καθέστηκε τὸ δοκεῖν εὐπορεῖν ἢ τὸ φανερῶς ἀδικεῖν.*

Mann gegenüber den Besitzenden und sie fällen ihr Urteil in der stillen Erwartung, sie würden in gleichem Fall an den Freigesprochenen ebenso gefällige Richter finden".[1]) „Unter ihnen sind viele, die, weil sie aus Armut von öffentlichen Sporteln leben müssen, sich ganz und gar in den Händen der Denunzianten befinden und ihnen für recht zahlreiche Anklagen geradezu dankbar sind,"[2]) bei denen es natürlich auch wieder vor allem auf Plünderung der Reichen abgesehen ist. Sind doch die Richter zum Teil durch Neid und Not so verwildert, daß sie es bewußt mit dem Gesindel halten und diejenigen, die ihren Neid erregen, wo sie nur immer können, zu verderben suchen![3]) „Wenn ich ein Lump geworden wäre — meint Isokrates — und nichts erübrigt hätte, würde ich von niemand etwas zu fürchten haben."[4])

Wie bezeichnend aber ist es, daß derselbe Isokrates da, wo es sich nicht um den eigenen Geldbeutel, sondern um den Sachwalterdienst für einen andern handelt, ebenfalls die Stimmung des Volksgerichts gegen die reichen Leute systematisch ausbeutet! Er kann den Kläger, für den er die Rede schreibt, nicht oft genug versichern lassen: er sei arm und einer von der Masse,[5]) das Gericht dürfe die Armen nicht geringer bewerten als die Reichen, weil es sich selbst herunterseßen würde, wenn es derart von den „vielen" dächte, wenn in einem demokratischen Staat nicht allen das gleiche zuteil würde und bei den Abstimmungen die besser wegkämen, welche das Geld haben.[6]) Die Masse der Bürger dürfe nicht verächtlich werden.[7]) Daher sollten die Richter bedenken, daß sie hier in eigener Sache urteilten; und ein verständiger Richter urteile

---

[1]) Areopag. 33.

[2]) Symmach. 130.

[3]) Antidos. 142.

[4]) Ebd. 163.

[5]) XX 19: *πένης καὶ τοῦ πλήθους εἷς.*

[6]) *εἰ δημοκρατουμένης τῆς πόλεως μὴ τῶν αὐτῶν ἅπαντες τυγχάνοιμεν, ἐν δὲ τῇ ψήφῳ πλέον νέμοιμεν τοῖς τὰς οὐσίας ἔχουσιν.*

[7]) § 21.

immer so, daß sein Spruch nicht bloß dem Recht, sondern zugleich seinem eigenen Vorteil diene![1])

Kann man sich bei diesem systematischen Hineintragen des Klassengegensatzes in die Justiz noch verwundern, daß der Pöbel, der in diesem Kampf um das Eigentum so oft das entscheidende Wort sprach, „einer völlig verdrehten und lüsternen Phantasie unterlag, wie ein Tagdieb immer ans Essen denkt, und sich die Habe der Opfer, die mögliche Beute nach seiner Gier ausmalte"?[2]) Ging doch diese Gier gelegentlich soweit, daß das souveräne Volk das von ihm selbst im Gerichte dem Bürger entzogene Eigentum unmittelbar unter die einzelnen verteilen ließ! So sind z. B. in Athen einmal nicht weniger als 180 Talente, das Vermögen eines reichen Bergwerksbesitzers, unter die Bürger verteilt worden, wobei auf den Kopf an die 50 Drachmen kamen![3]) Und daß diese — von den Demagogen natürlich weidlich ausgebeutete — Lust am Teilen nicht etwas Vereinzeltes, sondern eine sozialpsychische Begleiterscheinung der extremen Demokratie überhaupt war, ist zur Genüge bezeugt.[4])

## 2.

### Die ökonomische Ergänzung des politischen Prinzips der Demokratie.

An sich war es ja ein altes Recht des Bürgers, an etwaigen Überschüssen der Staatsverwaltung beteiligt zu werden.[5]) Aber dieses Recht ist von der Demokratie in einer ganz ungesunden

---

[1]) § 18: *ἔστι δὲ δικαστῶν νοῦν ἐχόντων περὶ τῶν ἀλλοτρίων τὰ δίκαια ψηφιζομένους ἅμα καὶ τὰ σφέτερ' αὐτῶν εὖ τίθεσθαι.*

[2]) Nach dem treffenden Wort von J. Burckhardt a. a. O. I 237.

[3]) Leben der zehn Redner 843 d.

[4]) Aristoteles Politik VIII 4, 3. 1305 a: *ὅτὲ μὲν γάρ, ἵνα χαρίζωνται ἀδικοῦντες τοὺς γνωρίμους, συνιστᾶσιν ἢ τὰς οὐσίας ἀναδάστους ποιοῦντες ἢ τὰς προσόδους ταῖς λειτουργίαις, ὅτὲ δὲ διαβάλλοντες, ἵν' ἔχωσι δημεύειν τὰ κτήματα τῶν πλουσίων.*

[5]) Man denke an die Verteilungen aus dem Ertrage der attischen Bergwerke!

Weise überspannt worden, so daß sich der einzelne förmlich an den Gedanken gewöhnte, die Sorge für seine Existenz möglichst auf den Staat abzuwälzen. Daher ist das Teilen in dem demokratischen Musterstaat Athen geradezu eine stehende Institution geworden! Hier bestand seit der Mitte des 4. Jahrhunderts eine eigene Kasse, in welche gewisse Staatseinnahmen flossen, um in Gestalt von Natural- und Geldspenden (*σιτοδοσίαι, διανομαί, διαδόσεις*) ans Volk zur Verteilung zu kommen. Wie der Demos an zahlreichen Festen regelmäßig auf Kosten der Gesamtheit „schmauste und die Opferbraten unter sich verloste",[1]) so kam es auch, wenn es ihm beliebte, zu direkten Geldverteilungen, bei denen jeder Bürger Mann für Mann seinen Anteil erhielt. Was tut sich der Demagoge Demades darauf zugute, daß er dem Volke die frohe Botschaft melden kann, daß dank seiner Finanzgebarung für das nächste Kannenfest jedem Bürger eine Spende von 50 Drachmen in Aussicht stehe! Und wie bezeichnend für ihn und sein Publikum ist der Cynismus, mit dem er an die gemeine Habgier der Masse appelliert, um die Verwendung dieser Gelder für einen ihm nicht genehmen politischen Zweck zu verhindern![2])

Im Hinblick auf diese Austeilungen von gemeinem Gut hat einmal Äschines das treffende Wort gesprochen, die Athener kämen aus der Ekklesie nicht wie aus einer politischen Versammlung, sondern wie aus der Sitzung einer Genossenschaft, in der die Verteilung des Überschusses erfolgt ist.[3]) Der Bürger erscheint hier wie der Teilhaber eines Eranos (einer societas) im großen, einer Erwerbs- und Wirtschaftsgenossenschaft, die ein gemeinsames Kapital zum gemeinsamen Nutzen aller Mitglieder verwaltet!

---

[1]) *Ἀθ. πολ.* II 9: *θύουσιν οὖν δημοσίᾳ μὲν ἡ πόλις ἱερὰ πολλά, ἔστι δὲ ὁ δῆμος ὁ εὐωχούμενος καὶ διαλαγχάνων τὰ ἱερεῖα.*

[2]) Plutarch praec. reip. ger. c. 25: *ἔστιν ὑμῖν, ἔφη, χρήματα. παρεσκευασάμην γὰρ εἰς τοὺς χόας, ὥσθ' ἕκαστον ὑμῶν λαβεῖν ἡμιμναῖον· εἰ δ' εἰς ταῦτα βούλεσθε μᾶλλον, αὐτοὶ καταχρῆσθε τοῖς ἰδίοις.*

[3]) (Gegen Ktesiphon) III 251: *ἔπειτ' ἀπέρχεσθ' ἐκ τῶν ἐκκλησιῶν οὐ βουλευσάμενοι, ἀλλ' ὥσπερ ἐκ τῶν ἐράνων τὰ περιόντα νειμάμενοι.*

Bernstein hat einmal in seiner Schrift über „die Voraussetzungen des Sozialismus und die Aufgaben der Sozialdemokratie" gesagt, daß das Wahlrecht der Demokratie seinen Inhaber virtuell zu einem Teilhaber am Gemeinwesen macht, und daß diese virtuelle Teilhaberschaft auf die Dauer zur tatsächlichen führen muß. Er hätte hinzufügen können, daß diese Teilhaberschaft sehr bald auch als eine ökonomische aufgefaßt wird. — Und mit welcher Eifersucht hat dann das souveräne Volk darüber gewacht, daß ihm sein Anteil nicht verkürzt oder gar entzogen werde! Die zum Verteilen bestimmten Fonds sind ihm ein noli me tangere, eine Art Heiligtum, dessen Antastung eine gefährliche Sache war, selbst dann, wenn ein ehrlicher Patriotismus zugunsten höherer Staatszwecke einen Verzicht forderte. Denn der Bürger hatte sich eben einmal daran gewöhnt, „in dem Gemeingut eine Hilfsquelle für die Befriedigung der eigenen Bedürfnisse zu sehen".[1])

Daher kann sich der früher erwähnte biedere Ratgeber für arm und reich nicht genug tun in der Entrüstung über die „Blasphemien gewisser Leute gegen das Theorikon". Was im Munde des Äschines bittere Ironie, ist ihm vollster Ernst! Er betrachtet die Verteilung dieser Fonds in der Tat als einen Eranos, als eine Beitragsleistung von seiten der Gemeinschaft, auf welche die Bürger „nach Gesetz und Naturrecht" einen Anspruch haben, nur daß hier natürlich nicht das gehässige Bild der Erwerbsgesellschaft, sondern ein freundlicheres gewählt wird, nämlich das Bild der Familiengemeinschaft, deren Mitglieder zur Alimentation der Eltern verpflichtet sind.[2]) Was letztere für den einzelnen, das sei die Gesamtheit der Bürger für die Stadt. Daher dürfe man den Bürgern nicht nur nicht das Geringste von dem entziehen, was ihnen die

[1]) Isokrates XII 140: *ἐκ δὲ τῶν κοινῶν ταῖς ἰδίαις ἀπορίαις βοηθεῖν ζητούντων.*

[2]) [Dem.] X 40: *δεῖ γάρ, οἶμαι, τοῖς γονεῦσι τὸν ὡρισμένον ἐξ ἀμφοτέρων ἔρανον καὶ παρὰ τῆς φύσεως καὶ παρὰ τοῦ νόμου, δικαίως φέρειν καὶ ἑκόντα ὑποτελεῖν. ὥσπερ τοίνυν ἑνὸς ἡμῶν ἑκάστου τίς ἐστι γονεύς, οὕτω συμπάσης τῆς πόλεως κοινοὺς δεῖ γονέας τοὺς σύμπαντας ἡγεῖσθαι.*

Gemeinschaft zukommen lasse, sondern man müßte sogar, wenn diese Verteilungen nicht erfolgten, anderweitig dafür sorgen, daß sie in keiner Hinsicht Mangel leiden oder vernachlässigt werden.[1]) Die Wohlhabenden würden in ihrem eigenen Interesse gut tun, dies einzusehen. Denn wenn man eine Anzahl von Menschen des Notwendigen beraube, so werde man viele Mißvergnügte schaffen, die dem Staate feindlich gegenüberstehen![2]) „Aber" — fügt der Redner hinzu — „wie könnte ein Athener so gottesjämmerlich und hartherzig sein, daß er den armen Leuten, die des Notwendigen entbehren, den Empfang jener Spenden mißgönnte!"[3]) — Als ob es sich bei dem Theorikon bloß um die Armenversorgung handelte!

Und bei dieser schwächlichen Konnivenz gegen die kommunistischen Instinkte der Masse und mit dieser sophistischen Rechtfertigung ihrer Begehrlichkeit glaubt der Verfasser leichten Herzens über die Befürchtungen derer hinwegsehen zu können, welche die ganze Einrichtung als eine unheilvolle verurteilten![4]) Ein Optimismus, der in seltsamem Widerspruch steht zu dem bedeutsamen Eingeständnis, daß allerdings diese Institution dazu beitrage, die kommunistische Begehrlichkeit der Menge zu reizen, daß es gewisse Leute gebe, welche die genannte Praxis „von dem öffentlichen Gut auch auf das Privateigentum übertragen", d. h. ihre Lust am Teilen nur zu gerne auch diesem gegenüber betätigen möchten.[5])

---

Daß diese Seite des öffentlichen Lebens, die soviel Menschliches und nur allzu Menschliches zutage förderte, Anlaß zur

[1]) 41: *καὶ προσήκει τούτους οὐχ ὅπως ὧν ἡ πόλις δίδωσιν ἀφελέσθαι τι, ἀλλ' εἰ καὶ μηδὲν ἦν τούτων, ἄλλοθεν σκοπεῖν ὅπως μηδενὸς ὄντες ἐνδεεῖς περιοφθήσονται.*

[2]) *τὸ γὰρ τῶν ἀναγκαίων τινὰ ἀποστερεῖν κοινῇ κακόνους ἐστὶ ποιεῖν πολλοὺς ἀνθρώπους τοῖς πράγμασιν.*

[3]) 43: *ἐμοὶ γὰρ οὐδεὶς οὕτως ἄθλιος οὐδ' ὠμὸς εἶναι δοκεῖ τὴν γνώμην, οὔκουν Ἀθηναίων γε, ὥστε λυπεῖσθαι ταῦτα λαμβάνοντας ὁρῶν τοὺς ἀπόρους καὶ τῶν ἀναγκαίων ἐνδεεῖς ὄντας.* [4]) 36.

[5]) 44: *ἀλλὰ ποῦ συντρίβεται τὸ πρᾶγμα καὶ ποῦ δυσχεραίνεται; ὅταν τὸ ἀπὸ τῶν κοινῶν ἔθος ἐπὶ τὰ ἴδια μεταβιβάζοντας ὁρῶσί τινας.*

schärfsten Kritik gab, ist begreiflich. Und sie hat in der Tat der politischen Komödie, deren Gegenstand ja recht eigentlich der Demos selbst ist mit all seinen Schwächen und Leidenschaften, einen unerschöpflichen Stoff zur Satire geliefert. Eine Satire, die wir uns zunächst als solche zu vergegenwärtigen haben, ohne der Entscheidung über ihr Verhältnis zur Wirklichkeit vorzugreifen.

Wie köstlich ist die Szene in den „Rittern", wo der „Paphlagonier" und der Wursthändler, um die Gunst des Herrn Demos (der Personifikation des Volkes auf der Bühne) zu gewinnen, wetteifernd um dessen Leibesnotdurft sich bemühen! Herr Demos soll um sein täglich Brot sich nicht mehr zu bekümmern haben.[1]) Seine Diener sorgen für frischgebackene Semmeln, schöne warme Knödel, Schöpsenbraten und allerlei auserlesene Leckerbissen. Denn „essen und nichts als essen heißt es jetzt".[2]) Auch ist der Preis, der in diesem Dienst dem Eifrigsten winkt, kein geringer. Herr Demos wird dem, der ihm am meisten „Gutes getan",[3]) oder, wie es später heißt, „sich um ihn und seinen Magen am besten verdient gemacht",[4]) die Zügel der Pnyx anvertrauen. Szenen, von denen man glauben könnte, Aristipp habe sie im Auge gehabt, wenn er es — bei Xenophon — als allgemeine Erfahrung ausspricht: „Die Bürgerschaften haben nun einmal die Laune, ihre Regierungen anzusehen, wie ich meine Sklaven. Von diesen verlange ich, daß sie mich mit allem, was ich brauche, reichlich versehen, ohne etwas davon anzurühren. Und gerade so, meinen die Bürger, müssen es die Behörden machen. Ihnen sollen dieselben alles mögliche Gute zum Genuß zuführen, selbst aber von allem die Hand lassen."[5])

---

[1]) 1104: *κριθὰς πορικῶ σοι καὶ βίον καθ' ἡμέραν.*

[2]) 1106: *μηδὲν ἄλλ' εἰ μὴ' σθιε.*

[3]) 1108: *ὁπότερος ἂν σφῷν νῦν με μᾶλλον εὖ ποιῇ.*

[4]) 1207: *. . . ὁπότερός ἐστι νῷν*
*ἀνὴρ ἀμείνων περὶ δὲ καὶ τὴν γαστέρα.*

[5]) Mem. II 1, 9: *αἵ τε πόλεις οἴονται χρῆναι τοὺς ἄρχοντας ἑαυτοῖς μὲν ὡς πλεῖστα ἀγαθὰ πορίζειν, αὐτοὺς δὲ πάντων τούτων ἀπέχεσθαι.*

Welch unübertroffene Ironie liegt in dem Lobspruch, den Herr Demos im Verlauf der letztgenannten Szene dem zu seinen Gunsten völlig ausgeleerten Kober des Wursthändlers spendet: „Der Kasten da hat als Volksfreund sich bewährt!“[1] — und in dem Ingrimm, mit dem er die volle Kiste des diebischen Paphlagoniers mustert:

„Alles von guten Bissen voll!
Und was für 'nen Berg von Kuchen er sich beiseite gesteckt!
Und bröckelt mir nur hie und da ein Eckchen ab.“[2]

Ein Seitenhieb auf die Politiker und Sykophanten, die stets einen möglichst großen Teil der Beute an sich zu ziehen suchen; weshalb der Wursthändler auch gleich die Bemerkung hinzufügt:

„Dergleichen, glaube ich, hat er dir sonst auch schon getan.
Ein wenig gab er dir nur von dem, was er bekam.“

Und was zieht Herr Demos aus diesem Gebaren seiner Leute für eine Moral?

„Gepäppelt so täglich sein,
Das tut mir behaglich sein.
Auch halt' ich so einen gern,
Der stiehlt, mir als meinen Herrn.
Hat der sich dann vollgestopft,
Leer wird er geklopft!“

Sogar die Habgier seiner Organe wird eine Erwerbsquelle für den Demos!

Kein Wunder, daß selbst die Justiz eine melkende Kuh für ihn ist, daß man im Volksgericht „schmachtend ausschaut nach dem Zahlmeister“.[3] Zu Hause wartet man ja mit Sehnsucht auf die paar Obolen, die so ein armer Schlucker aus dem Gericht mit nach Hause bringt!

„Doch das süßeste Glück für die trauernde Brust, beinahe vergaß ich's zu nennen,
Wenn ich komme nach Haus mit dem Sold vom Gericht, so eilen mir alle entgegen,

[1] 1216: *αὕτη μὲν ἡ κίστη τὰ τοῦ δήμου φρονεῖ.*

[2] 1218 ff.

[3] So heißt es in den Wespen vom Heliasten 695: *χασκάζεις τὸν κωλακρέτην* (den Verwalter der Gerichtsgelder). Vgl. 724: *κωλαρέτου γάλα πίνειν.*

Liebkosen mich schön, denn ich habe ja Geld! Mein Töchterchen aber vor allen
Wischt ab mir den Staub und salbt mir die Füß' und beugt sich über mich, küßt mich,
Sagt Herzenspapa! und fischt aus dem Mund den Triobolos mir mit dem Zünglein.
Auch kommt mein Frauchen und liebkost mich und bringt mir Plinzen mit Rührei
Und setzt sodann sich neben mich hin und nötigt mich: ‚Alterchen, iß doch! Da, koste doch mal!' Es freuet sich dann mein Herz."[1])

Bei solchen Antrieben können diese Biedermänner für alles, was ihre Instinkte reizt, sehr gefährlich werden. Eine Gefährlichkeit, für die der Dichter ein überaus treffendes Bild gefunden hat:

„Allerseitigst uns betrachtet, findet ihr uns auf ein Haar
In Charakter und Gewohnheit ähnlich einer Wespenschar.
Denn zum ersten, kein Geschöpf gibt's, das gereizt, wodurch auch immer,
Mehr wie wir jähzornig ist und in seinem Zorne schlimmer.
Aber auch das andere alles machen wir den Wespen gleich.
Denn vereinigt Schwarm und Schwarm, wie ein Honigbienenreich,
Ziehn die einen wir zum Archon, andere zu den Eilfgerichten,
Andere zum Odeion, andere an die Mauer, dort zu richten." —
„Und für unsere Lebensnotdurft haben wir Mittel mannigfalt;
Denn wir stechen los auf jeden, schaffen uns so Unterhalt."

Allerdings wird die Freude einigermaßen dadurch beeinträchtigt, daß

„Auch Drohnen unter uns, die schnell sich mehren,
Drohnen, die nicht Stachel führen, die ohn' Arbeit und Beschwerden
Unserer Müh'n Ertrag erlauern und von unserem Fleiße zehren."[2])

Aber man sieht, es bleibt — in der Dichtung wenigstens — doch noch genug, um das Wort des Wursthändlers zu rechtfertigen:

„O Volk, die Göttin schützt und schirmt dich sichtbarlich,
Da sie also über dich einen Topf Fleischbrühe hält."[3])

[1]) Wespen 560 ff.

[2]) 1111 ff. Zu dem Bilde von den Drohnen vgl. auch Platos Bemerkungen in Bd. I Kap. 3 Abschnitt 2.

[3]) Ritter 1174 f.

Die Prophetin des sozialdemokratischen Zukunftsstaates bei Aristophanes, die ihre Leute kennt, sagt es ihnen auf den Kopf zu:

„Des Staates Gelder braucht ihr auf zu Sold und Lohn,
Stets sorgend, was der eignen Kasse Vorteil bringt."[1])

Es sei schwer, so mißgewöhntem Volk den Sinn zu lenken, nachdem die Volksversammlung zur Tagelöhnerei, zum Erwerbszweig geworden.[2]) Jeder will eben — wie es später in der köstlichen Proletarierszene heißt — „irgendwie am Gemeinbrei mitlöffeln".[3]) Wo es etwas zu teilen gibt, ist er gleich bei der Hand. Denn „nach Kräften mitteilnehmen muß am Vaterland der Gutgesinnte", wie der plebeische Tartüffe, der hier das Wort führt, mit frivoler Ironie dem Genossen erklärt.[4])

Aber — könnte man fragen — sind wir denn berechtigt, diese Gestalten der Dichtung für die Charakteristik des psychischen Habitus der Demokratie zu verwerten? Aristophanes ist ja Komödiendichter und kein Geschichtschreiber. Das Bild, das er mit so derben Pinselstrichen von dem Leben des Volksstaates entwirft, hat zwar scheinbar handgreifliche Realität und wirkt in dieser seiner lebendigen Anschaulichkeit mit unmittelbarer Überzeugungskraft; aber es ist eben doch in Wirklichkeit ein großartiges Zerrbild und will nichts anderes sein. „Die Welt, die uns der Dichter darstellt mit all ihrem Fleisch und Blut, ist eine phantastische verkehrte Welt, eine absichtlich von ihm verkehrte, in der Sinn und Unsinn, Verstand und Unvernunft, Wirklichkeit und Unmöglichkeit in tollem Übermut und karnevalartiger Ausgelassenheit friedlich miteinander verkehren."[5])

---

[1]) Ekklesiazusen 206 f.

[2]) Ebd. 180, 183.

[3]) 873: *τοῖσδε δὲ τῶν ματτομένων κοινῇ μεθέξω πως ἐγώ.*

[4]) 861: *τὰ δυνατὰ γὰρ δεῖ τῇ πόλει ξυλλαμβάνειν*
*τοὺς εὖ φρονοῦντας.*
Siehe oben S. 261 Anm. 3 die Bemerkung des Isokrates über die Gier nach dem *ἀπολαύειν τῶν κοινῶν.*

[5]) Müller-Strübing, Aristophanes und die historische Kritik S. 27 ff.

Der Einwand ist berechtigt; und niemand wird das, was Volk und Richter auf der komischen Bühne tun und reden, ohne weiteres auf die Demokratie und das Volksgericht der Wirklichkeit übertragen. Eine andere Frage aber ist es, ob der Demos, „der sich in seinem komisch idealisierten Bilde auf der Bühne wiedererkannte, über sich selbst lachte, über sich selbst spottete und an sich selbst erfreute", — ob der wirklich Veranlassung hatte, sich „im Gefühle seines Wertes" über seinen possenhaften Doppelgänger auf der Bühne in dem Grade erhaben zu fühlen, wie ein falscher politischer Doktrinarismus dies behauptet hat.[1])

Die unter Grotes Einfluß stehende Geschichtsauffassung, welche diesen rein negativen, ablehnenden Standpunkt gegenüber der politischen Komödie einnahm, geht dabei von einer falschen Analogie aus. Ihr schwebt bei der Beurteilung der hellenischen Demokratie stets diejenige Englands vor. Unbedingter Maßstab und Richtschnur sind ihr die „praktischen Erfahrungen", die man auf englischem Boden in Bezug auf die Wirkungen „freier" Institutionen, d. h. „unbedingter Öffentlichkeit, ungehemmter Meinungsäußerung und unbevormundeter Selbstverwaltung" gemacht hat.[2]) Und weil sich nun hier das öffentliche Leben in Formen bewegt, auf welche die aristophanische Satire allerdings nicht anwendbar ist,[3]) so soll auch jedes andere „freie Gemeinwesen", insbesondere die gefeierte athenische Demokratie hoch über dieser Satire stehen. Aber hat sich die „erziehende Macht freiheitlicher Institutionen" wirklich hier wie dort so ganz gleichartig betätigt? Und sind die Träger dieser Institutionen hier wie dort so wesensgleich, daß man ohne weiteres eine solche Identität der Wirkungsweise annehmen könnte?

Die Grotesche Geschichtsauffassung übersieht bei ihrer beständigen Parallelisierung englischen und althellenischen Lebens, daß der antike Hellene und der moderne Engländer ganz verschiedene

[1]) Müller-Strübing ebd. S. 5.

[2]) Müller-Strübing ebd. S. 27.

[3]) Genug Stoff zur Satire könnte übrigens ein moderner Aristophanes auch hier finden!

Volkstypen repräsentieren. Man wird hier unwillkürlich an das erinnert, was Viktor Hehn einmal von dem Italiener im Gegensatz zu dem heutigen Engländer sagt: „Völlig fremd ist ihm und ganz undenkbar das Temperament jener phantasielosen und wohlmeinenden Söhne der Gewohnheit, die mit allen Tugenden der Gewöhnlichkeit ausgestattet, ehrenwert durch die Mäßigkeit der Ansprüche, langsam in der Auffassung ... die von den Vätern überkommene Last bürgerlicher Vorurteile mit rührender Geduld ihr Leben lang weiter schleppen." Diese Charakteristik ist einseitig und nur teilweise zutreffend, aber soviel ist doch gewiß, daß dem englischen Volksgeist der althellenische ebenso ferne steht wie der romanische. Man vergleiche nur die nüchterne Verständigkeit des Briten, insbesondere seine zurückhaltende kühle Skepsis in allen Dingen, die das Verhältnis zwischen Staat und Individuum betreffen, mit dem impulsiven Naturell des Griechen, der — gewöhnt, mit seinen Ideen und Phantasien in die Weite zu schweifen, und erfüllt von dem Aberglauben an die Allgewalt der politischen Macht — oft mit erschreckender Leichtigkeit zu bestimmen war, zur Erreichung seiner Ziele auch in der inneren Politik den Weg des Zwanges und der Gewalt zu beschreiten. Welch ein Unterschied zwischen einem Land, in dem — nach dem eigenen Urteil eines radikalen Arbeiterblattes — „der Revolutionarismus aufgehört hat, mehr als eine affektierte Phrase zu sein,"[1]) und dem seit dem Zeitalter des peloponnesischen Krieges in zahllosen Revolutionen sich erschöpfenden Hellas!

Aber sind denn auch nur die Institutionen hier wie dort gleichartig und gleichwertig? Kann man wirklich im Ernste das englische Parlament und die englischen Selbstverwaltungskörper mit dem auf der Pnyx tagenden tausendköpfigen Demos, die englische Geschworenenbank mit dem nach Hunderten zählenden athenischen Massengericht, die Organisation des öffentlichen Dienstes in England mit dem erlosten Beamtentum der radikalen Demokratie Athens

[1]) Angeführt bei Bernstein a. a. O. S. 183.

auf eine Linie stellen? Parlament und Selbstverwaltung sind im modernen England trotz des demokratischen Stimmrechts weitaus überwiegend in den Händen der besitzenden und gebildeten Klassen, die durch eine günstige soziale Stellung vor anderen befähigt sind, sich für das öffentliche Leben auszubilden und in unentgeltlicher Arbeit für das Gemeinwohl zu wirken. Dagegen hat die autokratische Volksherrschaft der Hellenen, in der die Souveränität unmittelbar von der Gesamtheit der Staatsbürger ausgeübt ward, die großen öffentlichen Körperschaften im weitesten Umfang auch denjenigen Volksschichten zugänglich gemacht, die zur Übernahme öffentlicher Funktionen in psychischer wie ökonomischer Hinsicht am wenigsten befähigt waren, die sich dafür bezahlen ließen und als Kostgänger des Staates das öffentliche Wirken des Bürgers zu einer Sache des Erwerbes machten. Also auf dem Boden der englischen Demokratie bei aller politischer Freiheit eine ausgesprochene aristokratische Gestaltung des Staatslebens, in Athen und im hellenischen Volksstaat überhaupt eine starke Beteiligung ochlokratischer Elemente, welche der schon als große Massenversammlung wesentlich anders gearteten Volks- und Gerichtsversammlung jener Zeit ein soziales Gepräge gab, das von dem des Parlaments und der Jury doch recht beträchtlich abwich. Auf diesem Boden, auf dem sich die Roheit und das Ungestüm des elementaren Volkswillens unmittelbar betätigen konnte, haben sich in der Tat — wenngleich in anderer Form, so doch denen auf der Bühne innerlich nicht unähnlich — auch auf der Pnyx und in den Hallen der Gerichtshöfe nur zu oft echte und rechte Proletarierkomödien abgespielt.

Die einseitige formal-politische Betrachtungsweise der Groteschen Schule, die sich auf ihren „Sinn für Politik" soviel zugute tut,[1]) verkennt eben durchaus, daß es sich hier überhaupt nicht bloß um ein politisches, sondern zugleich um ein sozial-psychologisches Problem handelt.[2]) Sie hat keine Ahnung davon, was es für die ganze

[1]) Müller-Strübing a. a. O. S. 27.

[2]) Vgl. zum Folgenden meine Ausführungen in der Schrift: Sokrates und sein Volk S. 50 ff.

bürgerliche Gesellschaft zu bedeuten hatte, daß im hellenischen Volksstaat Recht und Gesetz von Massenaktionen und damit von Trieben und Instinkten abhängig waren, welche das seelische Kollektivleben großer, zu gemeinsamen Machtentscheidungen berufener Massen beherrschen.

Diese demokratischen Massenhandlungen haben etwas von einer Naturerscheinung an sich. Nur zu oft kommt in ihnen die elementare Natur des Menschen,[1]) das „große Tier" (*μέγα θρέμμα*), wie es Plato treffend genannt hat,[2]) in verhängnisvoller Weise zum Durchbruch. Und insoferne hat das geniale aristophanische Bild von der Wespenschar eine tiefe innere Wahrheit. Es kennzeichnet eben an der Massenpsyche und an den demokratischen Aktionen, welche ein Produkt massenpsychologischer Vorgänge sind, das, was an ihnen Naturphänomen ist.

Am nächsten aber liegen ja der Massenmehrheit die rein natürlichen, sinnlichen Lebensinteressen. Wo sie entscheidet, können gerade diejenigen das Gewicht ihrer Zahl in die Wagschale werfen, die — um mit dem „Pöbelschmäher" Heraklit zu reden — nichts Besseres wissen, als sich den Bauch zu stopfen.[3]) Und dabei gilt hier einer soviel wie der andere! Die Zahl der Köpfe entscheidet, d. h. in diesem Falle häufig nichts anderes als die Zahl der Mägen! Die Magenfrage, die schon aus wirtschaftlichen Gründen im Mittelpunkt des Lebensinteresses des Durchschnittsmenschen steht, mußte hier mit psychologischer Notwendigkeit aufgerollt werden.

Auch darin hat die politische Komödie Athens vollkommen recht. Ihre Auffassung ist in diesem Punkt aus einer richtigen Anschauung von der Natur der Masse und ihrer gesamten Lage herausgewachsen. Schrankenloser Demokratismus bedeutet in der Tat schrankenlosen materiellen Individualismus, weil die Neigung

---

[1]) Plato Gesetze 701b bezeichnet diese ochlokratische Entartung des Staates als Wiederaufleben der alten Titanennatur (*παλαιὰ γιγαντικὴ φύσις*).

[2]) Staat 493a.

[3]) fr. 111. Vgl. Aristoteles Politik VII 3, 1. 1318b: *οἱ γὰρ πολλοὶ μᾶλλον ὀρέγονται τοῦ κέρδους ἢ τῆς τιμῆς.*

des Individuums, sich ausschließlich den Antrieben des sinnlichen Egoismus und dem Klassengeist hinzugeben, in den breiten Massen naturgemäß mit am stärksten entwickelt ist. Er ist darin durchaus das Gegenstück des extremen atomistischen Kapitalismus. Der plutokratischen entspricht die ochlokratische Souveränität der materiellen Interessen. Die doktrinäre Naivität, welche an die republikanische „Tugend" und den „Wert" dieser noch tief im sinnlichen Begehren steckenden Masse glaubt, entfernt sich daher wahrlich von der Wirklichkeit noch mehr als die Satire der Komödie, die jedenfalls darin recht hat, daß da, wo die Massenaffekte freie Bahn erhalten, überall die bête humaine zum Vorschein kommt.

Aber nicht bloß deswegen, weil sie die Masseninstinkte entfesselte, trat es in der Demokratie mit so drastischer Deutlichkeit zutage, daß der Mensch nicht nur ein politisches, sondern vor allem ein wirtschaftliches, d. h. wirtschaftlich bedürftiges und begehrendes Wesen ist.[1]) Diese Erfahrung konnte der Demokratie schon um ihres Prinzipes willen nicht erspart bleiben.

Indem sie für die Gesamtheit des Volkes eine Idee zu verwirklichen suchte, zu der die tatsächliche soziale Lage vieler Volksgenossen in schroffem Widerspruch stand, mußte es mit innerer Notwendigkeit dahin kommen, daß man auf eine ökonomische Ergänzung des politischen Prinzipes der Demokratie bedacht war, um diesen Widerspruch zu beseitigen. Die Idee des Lebens für den Staat verlangte den Dienst des Bürgers von seinen persönlichen, wie von seinen ökonomischen Kräften. Wo diese letzteren fehlten, mußte man sie also aus den Mitteln der Allgemeinheit ersetzen.[2]) Der Bürger wurde vom Staate alimentiert, damit er seine verfassungsmäßigen Pflichten und Rechte in Volksgericht und Volks-

[1]) Siehe oben Bd. I Kap. 3 Abschnitt 3.

[2]) Aristoteles *Ἀθ.* XLI motiviert die Einführung des Soldes für den Besuch der Volksversammlung nach dem peloponnesischen Krieg damit, daß die Bürger sonst nicht erschienen und daher keine Abstimmungen möglich waren. Der auf seinen Arbeitsverdienst angewiesene Bürger konnte eben seine Zeit nicht opfern, wenn er nicht entschädigt wurde.

versammlung wahrnehmen konnte.[1]) Eine sozial-politische Betätigung der Demokratie, die natürlich auch wesentlich dazu beigetragen hat, daß das an sich ja sehr alte System der Verteilung von öffentlichen Mitteln durch die stetige Vermehrung solcher staatlicher Zuwendungen (wie z. B. Getreidespenden, Theatergelder, außerordentlicher Geldverteilungen) in einer Weise ausgebildet wurde, die man als ausgeprägt staatssozialistisch bezeichnen darf.

Schon in dem Regierungssystem des perikleischen Athens tritt diese staatssozialistische Tendenz stark in den Vordergrund. Die athenische Reichspolitik dieser Zeit ist ganz wesentlich Wohlfahrtspolitik im Interesse des Demos. Das Reichsgebiet wird in den Dienst einer Kolonialpolitik gestellt (Kleruchien!), die Tausenden zum Besitz eines Landloses verhalf, die Reichsfinanzen in den Dienst einer Bau- und Verschönerungspolitik, die weiteren Tausenden Arbeitsgelegenheit und lohnenden Erwerb sicherte.

„Perikles" — heißt es bei Plutarch — „stellte dem Volke vor, man müsse den Überfluß auf solche Werke verwenden, von denen man Ruhm für die Ewigkeit, für die Gegenwart aber allgemeinen Wohlstand erwarten könne. Jegliche Kunst ermunternd, jede Hand in Anspruch nehmend, allerlei Bedürfnisse erzeugend, würden sie zu Erwerbsquellen für die ganze Stadt, die sich dergestalt zugleich verschönere und ernähre. Verschaffte der Kriegsdienst denen, welche wehrfähig waren, Unterhalt aus den Mitteln des Staates,[2]) so ging des Perikles Absicht anderseits dahin, auch der nicht eingereihten, von der Handarbeit lebenden Masse — gegen entsprechende Arbeitsleistung — Anteil an solchem Verdienst zu gewähren.[3]) So regte er die Aufführung großer Bauten an, welche nicht nur viel Kunst, sondern auch Zeit zur Vollendung erforderten, damit die Daheim-

---

[1]) „*ἄμισθος ὁ δῆμος*" ist daher im Grunde so viel wie Beseitigung der Demokratie. Siehe Demosthenes XXIV 99 ff.

[2]) c. 12. Eine bezeichnende Auffassung des Wehrdienstes. *αἱ στρατεῖαι τὰς ἀπὸ τῶν κοινῶν εὐπορίας παρεῖχον*!

[3]) *τὸν δ' ἀσύντακτον καὶ βάναυσον ὄχλον οὔτ' ἄμοιρον εἶναι λημμάτων* (!) *βουλόμενος.*

bleibenden nicht minder, als die auf den Schiffen, in den Garnisonen und auf Feldzügen Abwesenden Gelegenheit hätten, aus dem Staatsschatz Vorteil zu ziehen und auch ihren Anteil zu bekommen (!).[1] Die Materialien waren Stein, Erz, Elfenbein, Gold, Eben- und Zypressenholz; zu deren Verarbeitung gehörten Bau- und Zimmerleute, Bildhauer, Kupferschmiede, Steinmetzen, Färber, Goldarbeiter, Elfenbeindreher, Maler, Sticker, Drechsler; um sie zu holen und herbeizuschaffen, brauchte man zur See Kauffahrer, Matrosen, Steuerleute, zu Lande Wagner, Fuhrleute, Maultierhalter, Seiler, Leinenweber, Sattler, Wegearbeiter und Bergleute. Jedes Gewerbe aber hatte noch, wie ein Feldherr sein Heer, eine Masse ungelernter Lohnarbeiter unter sich, die bei der Arbeit als Handlanger dienten. So konnten diese mannigfaltigen Aufgaben über jedes Alter und jede Art von Tätigkeit reichlichen Gewinn ausstreuen."[2]

Bei dieser Auffassung der Reichspolitik ist es keine tendenziöse Übertreibung, wenn Aristoteles in seiner athenischen Verfassungsgeschichte als treibendes Motiv derselben die Absicht bezeichnet, der großen Menge ein reichliches Auskommen zu verschaffen. Die statistische Übersicht, die er zur Beleuchtung dieses Versorgungssystems mitteilt, liefert den Beweis, daß „aus den Matrikularbeiträgen, den Gefällen und den sonstigen Leistungen der Bundesgenossen über 20 000 athenische Männer Unterhalt bezogen". „Da waren die 6000 Mitglieder des Volksgerichts, die 1600 Bogenschützen nebst 1200 Reitern, 500 Ratsherrn, 500 Mann Besatzung in den Werften und 50 Burgwächter; ferner gegen 700 Beamte in Attika und etwa ebensoviele außerhalb der Landesgrenzen. Dann ein Normalstand von 2000 Schwerbewaffneten und eine Schiffsmannschaft von 2000 Köpfen; endlich das Prytaneion mit seinen Pensionären, die vom Staate erzogenen Waisen und die Gefangenen-

[1] *ἵνα μηδὲν ἧττον τῶν πλεόντων καὶ φρουρούντων καὶ στρατευομένων τὸ οἰκουρεῖν ἔχῃ πρόφασιν ἀπὸ τῶν δημοσίων ὠφελεῖσθαι καὶ μεταλαμβάνειν.*

[2] *εἰς πᾶσαν, ὡς ἔπος εἰπεῖν, ἡλικίαν καὶ φύσιν αἱ χρεῖαι διένεμον καὶ διέσπειρον τὴν εὐπορίαν.*

wärter. Aller dieser Menschen Haushalt war auf das Gemeinwesen angewiesen und aus diesem zog das Volk seinen Unterhalt."[1])

Wie nun aber, wenn dies Füllhorn des Segens versiegte, wenn es für die Ernährung des Demos keine Untertanen mehr zu besteuern gab? Mußte da nicht die Gewöhnung, im Staate eine Versorgungsanstalt zu sehen, die schlimmsten Folgen nach sich ziehen?

Eine einseitig individualistische Auffassung, welche die Geschichte der Demokratie nicht als den Entwicklungsprozeß einer Massenerscheinung zu begreifen vermag, hat im Hinblick auf diese unvermeidlichen Wirkungen des Systems seinem Urheber Perikles rein persönliche Motive untergeschoben. Sie verweist auf die Rivalität des Perikles mit Kimon, der seinen Reichtum förmlich zum Gemeingut gemacht habe, indem er täglich Speisungen für die Armen veranstaltete, die älteren Leute kleidete und die Zäune seiner Grundstücke einlegen ließ, damit jedermann von den Früchten nehmen könne. Darin habe es Perikles dem Gegner nicht gleichzutun vermocht und er habe ihn deshalb in echt demagogischer Weise dadurch übertrumpft, daß er als dauernde Institution die Verteilung von Staatsgut einführte.[2]) — Diese Auffassung tut dem großen Volksmann insoferne unrecht, als sie verkennt, daß derselbe nur die logisch unabweisbare Konsequenz des Prinzips der unmittelbaren Volksherrschaft gezogen hat, und daß daher das genannte System sich auch außerhalb Athens in den fortgeschrittenen Demokratien findet.

Ebenso gewiß ist es freilich, daß die Demokratie damit vor ein Problem gestellt ward, welches in der Tat der demagogischen Ausnützung der Masseninstinkte nur zu viele Handhaben bot und die aus dem demokratischen Kollektivleben ohnehin sich ergebende Tendenz, die Politik als Magenfrage zu behandeln, gewaltig verstärkte.

War der Bürger einmal daran gewöhnt, für sein öffentliches Wirken, ja immer häufiger auch ohne jede Gegenleistung aus der

---

[1]) Ἀθπ. c. XXIV.

[2]) τὴν τῶν δημοσίων διανομήν. Plutarch Perikles c. 9.

Staatskrippe gefüttert zu werden, so war es psychologisch unvermeidlich, daß er an seinem Bürgerrecht mehr und mehr eben diese Seite schätzen lernte, und daß viele in der Ausübung desselben — um mit Isokrates zu reden — nicht einen Dienst, sondern ein Geschäft sahen,[1]) welches Gelegenheit gab, „aus dem öffentlichen Gut der eigenen Lage aufzuhelfen",[2]) d. h. besser zu essen und zu trinken und weniger zu arbeiten. Die mit der Verschärfung der sozialökonomischen Gegensätze gewiß stetig zunehmende Masse derer, die so empfanden und einhellig zusammenstimmten, wenn es galt, „aus dem Gemeinbrei mitzulöffeln", gewährt in der Tat das Bild einer Erwerbsgenossenschaft, die entschlossen war, die ihr günstige politische Konjunktur wirtschaftlich möglichst auszunützen. Diese Masse sah innerlich dem aristophanischen Herrn Demos gewiß gar nicht so unähnlich, wenn auch der Dichter darin übertreibt, daß er sie ohne weiteres mit dem Volke überhaupt identifiziert. Und jedenfalls haben Plato und Plutarch vollkommen recht mit der Behauptung, daß das System der staatlichen Natural- und Geldverteilungen und die Bezahlung der öffentlichen Funktionen ein faules, räsonierendes, nach (fremdem) Gelde lüsternes Gesindel großgezogen habe,[3]) das es, wie Aristoteles bemerkt, als selbstverständlich betrachtete, daß jeder, der ein gewisses Einkommen nicht erreichte, einfach vom Staate ernährt wurde.[4])

Das, was man die Raubtiernatur des Menschen genannt hat, mußte hier immer unverhüllter zum Vorschein kommen. Denn das sinnliche Begehren, zumal da, wo es die Armut in enge Grenzen bannt, ist wie ein ausströmender Dampf. Es strebt in die Weite

[1]) *οὐ γὰρ*, sagt er VII 25 von der guten alten Zeit, *ἐμπορίαν, ἀλλὰ λειτουργίαν ἐνόμιζον εἶναι τὴν τῶν κοινῶν ἐπιμέλειαν.*

[2]) Ebd. 24: *ἐκ τῶν δημοσίων τὰ σφέτερ' αὐτῶν διοικεῖν.*

[3]) Plato Gorgias 575e. Plutarch Perikles c. 9. Hat man doch behauptet, daß der Demos des 4. Jahrhunderts mehr Geld für Schmausereien und Geldverteilungen ausgegeben habe, als für die ganze Staatsverwaltung! Athenäos XII 43.

[4]) Vgl. die Bemerkuug des Aristoteles Politik VI 6. 1293a über die *οὕτως ὀλίγην* (sc. *οὐσίαν*) *ἔχοντες ὥστε τρέφεσθαι ἀπὸ τῆς πόλεως.*

und wird, wo es keinen genügenden Widerstand findet, immer unbescheidener und unverständiger.[1]) Die Gier hat recht eigentlich die Eigenschaft, daß sie nie zu stillen ist. Je mehr man hat, je mehr man will! „Die Schlechtigkeit der Menschen" — sagt Aristoteles — „ist unersättlich: zuerst genügen ihnen zwei Obolen;[2]) sind diese aber erst herkömmlich geworden, so fordern sie immer mehr und steigern so ihre Ansprüche bis ins Unendliche. Denn die Natur der Begierde kennt keine Grenzen und ihrer Befriedigung lebt nun einmal die große Masse der Menschen."[3])

Dazu kam, daß die genannte Praxis, welche Demades als den „Kleister der Demokratie" bezeichnet hat (*κόλλαν τῆς δημοκρατίας*), auf die Dauer ihren Zweck doch nicht erreichte. Der mühelos erworbene Gewinn, der dabei dem Proletarier zufiel, konnte nur demoralisierend wirken. Für eine dauernde wirtschaftliche Verbesserung seiner Lage ohnehin nicht genügend, ging er in der Regel im Genuß des Augenblicks wieder verloren und reizte nur die Begierden des Pöbels, ohne sie je befriedigen zu können. „Eine solche Art von Hilfe" — sagt sehr treffend Aristoteles — „ist für die Leute wie ein durchlöchertes Faß. Kaum haben sie etwas bekommen, so fordern sie schon von neuem!"[4]) Das bloße Mitlöffeln genügt ihnen schon bald nicht mehr. Sie wollen sich aus der allgemeinen Schüssel auch wirklich satt essen.

Dies Mißverhältnis zwischen den Ansprüchen der Masse und dem, was der Staat für ihre Befriedigung tat, sowie die Hetze, die dieses Mißverhältnis agitatorisch ausnützte, ist von Aristophanes in einer Szene der Wespen vortrefflich persifliert worden.

[1]) Das ist die *κακοπραγία*, die nach Aristoteles Politik VI 9, 9. 1296a überall da eintritt, wo die Masse über die Mehrheit verfügt.

[2]) Der ursprüngliche Betrag der athenischen *θεωρικά*, der Schau- und Belustigungsgelder.

[3]) Politik II 4, 11. 1267a: . . . *ἀεὶ δέονται τοῦ πλείονος, ἕως εἰς ἄπειρον ἔλθωσιν. ἄπειρος γὰρ ἡ τῆς ἐπιθυμίας φύσις, ἧς πρὸς τὴν ἀναπλήρωσιν οἱ πολλοὶ ζῶσιν.*

[4]) Ebd. VII 3, 4. 1320a: *λαμβάνουσι δὲ ἅμα καὶ πάλιν δέονται τῶν αὐτῶν.*

Hier wird dem alten Heliasten von seinem Sohne vorgerechnet, wie wenig er doch eigentlich von der Stellung habe, auf die er sich so viel zugute tue. Der Sohn fordert den Alten auf, einmal auszurechnen, wie hoch sich die athenischen Staatseinkünfte in runder Summe beliefen. Als Resultat ergibt sich eine Summe von ungefähr 2000 Talenten. Darauf berechnet er, wieviel davon in der Form des Richtersoldes auf die Geschworenen kommt. Es sind 150 Talente. „Wie?" — schreit der Alte — „nicht einmal der zehnte Teil kommt auf uns?" — „Und wo in der Welt" — erwidert der Sohn — „kommt all das übrige Geld hin?" Natürlich fließt es in die Taschen derer, die in Amt und Würden sind und den Demos um das Seine betrügen. Während der Demos reich sein könnte, wird er mit drei Obolen abgespeist!

„Der du über die Städte von Pontos' Strand bis Sardo herrschst und gebietest,
Nichts hast du davon, als einzig den Quark von Gerichtssold, den man dir zumißt
Höchst homöopathisch, die tägliche Not dir zu lindern, wie Öl auf die Wolle (d. h. tropfenweise).
Denn sie wollen es ja, daß du arm seist, glaub's! Und warum? Das will ich dir sagen:
Daß den Herrn, der dich füttert und zähmt, du erkennst und sogleich, wenn wider die Feinde
Er die Koppel dir löst und dich jagt: Hetz, Hetz! blutlüstern du gegen sie anspringst.
Denn wollten dem Volke zu leben im Ernst sie verschaffen, so wär' es ein leichtes!
Denn die Städte, die jetzt an euch den Tribut einzahlen, sind etwa ein Tausend:
Wenn jede von ihnen beauftragt wär', zu beköstigen zwanzig Athener,
So schwelgten die zwanzig Tausend vom Volk ja in lauter gebratenen Hasen
Und festlichen köstlichen Kränzen zum Mahl und in Milch und Honig die Fülle,
Und genössen das Leben, wie attisches Volk, marathonische Sieger verdienen.
Doch jetzt, wie die Taglohndrescher im Herbst, so lauft ihr mit dem, der den Lohn zahlt.[1])

[1]) 656 ff.

Warum hätte man sich auch auf die Dauer damit bescheiden sollen? Warum hätte insbesondere der, für den am Bankett der Natur kein Kuvert gedeckt war, die Möglichkeit, hier zum Zuge zu kommen, nicht weidlich ausnützen sollen?

Der Demos war ja im Volksstaat „Herr über alles", selbst über das Gesetz.[1]) Das souveräne Volk — die Quelle alles Rechtes — „hatte die höchste Verfügung über alle Dinge im Staat und das Recht zu tun, was es immer wollte";[2]) es konnte den Staat wie sein Eigentum betrachten.[3]) „Ist nicht meine Macht" — ruft der Heliast in den „Wespen" befriedigt aus — „so groß, wie die irgendeines Königs,[4]) ja wie die des Zeus selbst?"[5])

Mit psychologischer Notwendigkeit mußte sich hier der Gedanke einstellen, daß mit Hilfe einer solchen Macht die Gleichheit, die man *besaß*, wohl dazu dienen könne, die Gleichheit zu gewinnen, die man *entbehrte*, und daß die Herrschaft über das Stimmrecht wohl imstande sei, auch die Herrschaft über die Güter zu verschaffen.[6]) Auch mußte ja dieses Machtgefühl schon dadurch aufreizend wirken, daß Leute, die sich selbst fortwährend als das souveräne Volk umschmeichelt, ihr Wohlbehagen als höchstes Staatsinteresse gepriesen sahen, naturgemäß den Abstand eigener Dürftigkeit und fremden „Vermögens", den Stachel des Widerspruches zwischen Wunsch und Wirklichkeit besonders bitter empfanden.

Diese Stimmung ist uns ja schon sehr charakteristisch in der grimmigen Schadenfreude der Proletarier und Kleinbürger über die Demütigung der Reichen im Volksgericht entgegengetreten. Und

[1]) *κύριος πάντων* Aristoteles Politik II 9, 3. 1274a; — *κύριος τῶν νόμων*, ebd. VIII 4, 6. 1305a. Vgl. Herodot III 80: *ἐν τῷ πολλῷ ἔνι τὰ πάντα.*

[2]) [Demosthenes] LIX 88: *ὁ γὰρ δῆμος ὁ Ἀθηναίων κυριώτατος ὢν τῶν ἐν τῇ πόλει ἁπάντων καὶ ἐξὸν αὐτῷ ποιεῖν ὅτι ἂν βούληται.*

[3]) *κύριος τῆς ψήφου, κύριος πολιτείας* Aristoteles a. a. O.

[4]) *οὐδεμίας ἧττων βασιλείας* 448. Vgl. Aristoteles Politik II 9, 3. 1274a von den Demagogen, *ὥσπερ τυράννῳ τῷ δήμῳ χαριζόμενοι.*

[5]) *ἆρ' οὐ μεγάλην ἀρχὴν ἄρχω καὶ τοῦ Διὸς οὐδὲν ἐλάττω;*

[6]) Nach der Bemerkung von Fustel de Coulanges, La cité antique[1] S. 398.

wie fein beobachtet ist es und wahrhaft der Wirklichkeit abgelauscht, daß der erste Gedanke, der in der Komödie dem Volksrichter bei der selbstgefälligen Reflexion über seine Macht kommt, eben der ist: Jetzt kann ich es die vornehmen und reichen Leute nach Herzenslust fühlen lassen, was ich bin und vermag! Und wenn nun dieses Machtgefühl und die Ausnützung der Macht zugunsten der materiellen Gelüste der Kanaille tatsächlich dazu geführt hat, die größte zivilisatorische Errungenschaft der Demokratie, die theoretische und praktische Begründnng des Rechtsstaates, illusorisch zu machen, wenn es der durch die „Freiheit" entfesselten Begierde des großen Haufens gelang, die auf die Vernunft und auf die Idee der Persönlichkeit begründeten Normen des Rechtsstaates und die durch diese Normen dem Sonderwillen gesetzten Schranken mit Hilfe der vergewaltigten Justiz zu durchbrechen, wo gab es da für die Begehrlichkeit der Masse überhaupt noch eine rechtliche oder sittliche Schranke?

Unter der Parole: „Greift nur hinein in die Taschen, in denen etwas ist," war der Kampf gegen das Eigentum eröffnet, dem Glücke der Reichen der Krieg erklärt.[1]) Die demokratische Gleichheit war zu einem sozialen Machtmittel der stimmberechtigten Mehrheit gegenüber der Minderzahl, zu einer sozial-demokratischen Waffe gegen die sozial-aristokratische Gestaltung des Wirtschaftslebens geworden. Wie hätte diese ökonomische Seite der Rechtsordnung, die den Instinkten und Begierden der Masse die am schwersten empfundene Entsagung auferlegte, in den Gemütern den Charakter der Unantastbarkeit behaupten können?

So gut man gelernt hatte, durch widerrechtliche Expropriierung und Aufteilung sich an die Stelle des einzelnen Eigentümers zu setzen, so gut konnte man auch daran denken, mit den „Reichen" überhaupt aufzuräumen, wenn man nur die nötige Anzahl von Fäusten hinter sich hatte. „Ist meine Willkür das Prinzip der Rechtsordnung, so kann auch mein Genuß das Prinzip der Ver-

[1]) *ἵνα αὐτός τε ἔχῃ* — sagt der Verfasser der *Ἀθπ.* § 13 von dieser Politik des atheniſchen Demos — *καὶ οἱ πλούσιοι πενέστεροι γίγνωνται.*

mögensverteilung sein."[1]) Und nachdem einmal die Ausbeutung der politischen Macht auf Kosten der Besitzenden in manchen Staaten soweit gediehen war, daß Aristoteles geradezu von einer unvermerkten Aufteilung des Einkommens aus dem Besitze spricht, warum hätte diese Begehrlichkeit vor der Substanz des Vermögens selbst haltmachen sollen?[2])

Die stetige Gewöhnung, dem Ganzen gegenüber die Ansprüche der einzelnen, nicht deren Pflichten hervorzukehren, führte mit innerer Notwendigkeit zu einer zersetzenden Kritik, welche an die bestehende Gesellschaftsordnung einfach den Maßstab der individuellen Bedürfnisse und Begierden anlegte. Eine Kritik, die um so kühner und rücksichtsloser war, je mächtiger gerade die Demokratie den kritischen, autoritätsfeindlichen Sinn entwickelt und ausgebreitet hatte.

## 3.

### Der sozialrevolutionäre Demokratismus.

Mit der Demokratie war Hellas in das Zeitalter der Diskussion, der freien „Erörterung" eingetreten, welche den Geist gewöhnte, alles Bestehende auf seine Gründe, auf seine innere Berechtigung hin zu prüfen. Eine Gewöhnung, vor der das bloße Herkommen, das traditionell Bestehende als solches an Bedeutung notwendig verlor. „Ein Gegenstand, der einmal diesem Gottesurteil unterworfen wurde, kann ihm nie wieder entzogen werden. Er kann nie wieder in Geheimnisse gehüllt oder durch eine Weihe geschützt werden: er bleibt immer der freien Wahl und der profanen Erörterung ausgesetzt."[3])

---

[1]) Ein Satz aus der Rechtsphilosophie Stahls, auf den Roscher in seiner Analyse der Entstehungsgründe des Kommunismus verweist (Grundlagen der Nationalökonomik, in der 24. von mir besorgten Auflage S. 220).

[2]) Politik VIII 7, 11b. 1309a: *δεῖ δ' ἐν μὲν ταῖς δημοκρατίαις τῶν εὐπόρων φείδεσθαι, μὴ μόνον τῷ τὰς κτήσεις μὴ ποιεῖν ἀναδάστους, ἀλλὰ μηδὲ τοὺς καρπούς, ὃ ἐν ἐνίαις τῶν πολιτειῶν λανθάνει γινόμενον.*

[3]) Bagehot, Der Ursprung der Nationen S. 188.

„Ihr seid Sklaven des Außerordentlichen und Verächter des Gewöhnlichen" — sagt Kleon einmal von den Athenern bei Thukydides[1]) —; „ihr sucht sozusagen immer etwas anderes, von dem Abweichendes, was unser jetziges Leben bestimmt."[2]) Stets „auf Neuerungen ausgehend" (*νεωτεροποιοί*) nennt sie ebenda ein Vertreter Korinths.[3]) Soviel habe man in Athen schon versucht — meint Aristophanes —, daß nur noch der radikalste Umsturz etwas Neues bringen könne![4]) Denn „es herrscht Fortschreiten und Neuern und Verachten des Altherkömmlichen hier als wahre und einzige Weisheit".[5]) Eine Charakteristik, die ja stark übertreibt, aber insoferne der Wirklichkeit entspricht, als in der Tat in einem Zeitalter der freien Erörterung das Streben nach rationeller Regelung aller Verhältnisse, die Neigung zum „Sinnieren und Räsonieren", kurz eine gewisse geistige Ruhelosigkeit immer weiterer Volkskreise sich bemächtigen mußte.

Und gerade da, wo die sozialen Gegensätze sich am schärfsten zuspitzten, in den größeren Industrie- und Handelsstädten, sehen wir diese Stimmung am intensivsten entwickelt, da eben in der Atmosphäre solcher Städte mit Vorliebe die Richtung geistigen Lebens gedeiht, die rationalistisch, kritisierend, zersetzend ist.[6])

Das tritt uns besonders lebendig entgegen auf der athenischen Bühne des 5. und 4. Jahrhunderts, die hier mehr als jemals sonst in der Geschichte die Welt bedeutete. Hier wird der Geist der Erörterung, der die Bildung der Epoche beherrscht, auch auf dem Theater heimisch. Die dramatische Poesie, Tragödie wie Komödie, wird zu einem Organ der Reflexion, und zwar einer Reflexion, die unmittelbar an die große philosophische Gedanken-

---

[1]) III 38, 4: *δοῦλοι ὄντες τῶν ἀεὶ ἀτόπων, ὑπερόπται δὲ τῶν εἰωθότων.*

[2]) *ζητοῦντές τε ἄλλο τι ὡς εἰπεῖν ἢ ἐν οἷς ζῶμεν.*

[3]) I 70, 2.

[4]) *ἐδόκει γὰρ* — heißt es in den Ekklesiazusen 456 von der geplanten Frauenherrschaft — *τοῦτο μόνον ἐν τῇ πόλει οὔπω γεγενῆσθαι.*

[5]) Ebd. 586.

[6]) Vgl. über Athen mein Buch: Sokrates und sein Volk S. 35 f.

bewegung der Zeit anknüpft. Die Denkweise, die in diesen Geistesschöpfungen sich ausprägt, sieht in der ganzen Welt gleichsam ein großes Problem, als ein Spiegelbild desjenigen Problems, zu dem sich das eigene Leben für den vollentwickelten Menschen der Hochkultur immer mehr gestaltet hatte.[1]) Das Bedürfnis der Vollkultur, alle Gebilde der Welt immer mehr der menschlichen Willkür zu unterwerfen und im Sinne idealer Forderungen umzuformen, es kommt hier in typischer Weise zum Ausdruck. Hat man doch von Euripides gesagt, daß kein antiker Schriftsteller in Bezug auf menschliche Dinge öfter die Forderung gestellt habe, daß das, was ist, nicht sein, und das, was nicht ist, sein sollte!

So wurde die Bühne ein Hauptorgan für die Vermittlung der Zeitbildung und der sie bewegenden Ideen an die weitesten Kreise des Volkes. In Gegenwart des Gesamtvolkes werden auf dieser Bühne die traditionellen Vorstellungen über Götter- und Menschenwelt vor den Richterstuhl der Vernunft gefordert und mit rücksichtsloser Schärfe auf ihre Berechtigung geprüft. Mit souveräner Kühnheit wird das Recht der „Natur" dem der „Satzung", das Recht der Individualität und des freien Gedankens nicht nur der Autorität der Sitte und des Herkommens, sondern auch des religiösen Glaubens gegenübergestellt. Das Prinzip der schrankenlosen Subjektivität hat hier auf der Bühne Triumphe gefeiert, die Hegel in der Ästhetik zu dem Ausspruch veranlaßt haben, daß hier die Dichtung zu der „absoluten Freiheit des Geistes" gelangt sei;[2]) eine Freiheit, gegen die kein Gebiet des theoretischen und praktischen Lebens gefeit blieb.

Euripides, den genialen Vorkämpfer der Zeitbildung, den „Philosophen der Bühne", läßt die Komödie von sich rühmen:

„Ich habe ihnen rings
Dergleichen Weisheit eingeimpft,
Indem Gedanken und Begriff

[1]) Nach der treffenden Bemerkung von Vierkandt (Natur- und Kulturvölker S. 249) über den Dichter der Vollkultur.

[2]) Hegel von der attischen Komödie (Werke III 533, vgl. 559).

Der Kunst ich lieh; so daß denn hier
Jetzt jedermann philosophiert
Und Haus und Feld und Hof und Vieh
So klug bestellt, wie früher nie,
Stets forscht und sinnt:
Warum? Wozu? Wer? Wo? Wie? Was?
Wohin kam dies? Wer nahm mir das?" [1])

Eine Persiflage, an der aber so viel richtig ist, daß die Ideen, die in der Publizistik und sonstigen Literatur zum Ausdruck kamen, durch die Popularisierung auf der Bühne die denkbar weitgehendste Verbreitung erhielten.

Und nun vergegenwärtige man sich die Tragweite dieser Ideen! Wie gewaltig wurde die soziale Kritik allein durch eine Anschauungsweise gefördert, welche an die Stelle der traditionellen Mächte, die das Bestehende stützten, als oberste Norm des Urteils die individuelle Vernunft setzte und gleichzeitig durch die Unterscheidung von Natur und Konvenienz, von Natur und Satzung dieser bestehenden Ordnung den Boden unter den Füßen wegzog!

„Wie süß ist es" — so ironisiert die aristophanische Komödie diese ganze Richtung des geistigen Lebens — „wie süß ist es, bestehendem Recht und Vorurteil freidenkend sich entreißen." [2]) Was ist für diesen Standpunkt das alte Recht? „Die es aufgebracht, waren Menschen wie wir; sie mußten mit Gründen es empfehlen." [3]) Warum soll es jetzt nicht einem neuen, besser begründeten Rechte weichen? [4])

---

[1]) Aristophanes Frösche 971 ff.

[2]) Wolken 1398:

ὡς ἡδὺ καινοῖς πράγμασι καὶ δεξιοῖς ὁμιλεῖν
καὶ τῶν καθεστώτων νόμων ὑπερφρονεῖν δύνασθαι.

[3]) Ebd. 420:

οὐκοῦν ἀνὴρ ὁ τὸν νόμον θεὶς τοῦτον ἦν τὸ πρῶτον,
ὥσπερ σὺ κἀγὼ καὶ λέγων ἔπειθε τοὺς παλαιούς;

[4]) Ebd. 1423:

ἦττον τί δῆτ' ἔξεστι κἀμοὶ καινὸν αὖ τὸ λοιπὸν
θεῖναι νόμον κτλ.

Was nur durch Konvenienz und Satzung besteht, dem ist ja von vorneherein der Stempel der Wandelbarkeit aufgedrückt. Es ist zu einer historischen Kategorie geworden, die als solche immer nur eine relative Gültigkeit beanspruchen kann. Was ist es gegenüber der ewigen Wandellosigkeit der „Natur", die — um mit Euripides zu reden — „keine Satzung kennt?"[1]) Und warum sollte ein Gesellschaftszustand, der sich als das Ergebnis willkürlicher menschlicher Einwirkungen darstellte, nicht auch von der Vernunft frei geformt werden können, und zwar um so besser und vollkommener, je mehr die Vernunft eben dem zu folgen bereit war, was in der Natur begründet, also Naturgesetz ist und daher von Natur recht oder als „das von Natur Gerechte" erschien?

In der Tat, es gab kaum eine schärfere Waffe gegen das Bestehende als die Erklärung, in der Hippias diesen Standpunkt formuliert hat: „Die Satzung, diese Zwingherrin der Menschen, vergewaltigt uns vielfach gegen die Natur."[2]) Und was konnte man nicht alles bei der Vieldeutigkeit des Begriffes „Natur" als natürliche Gerechtigkeit, als das von der Natur Geforderte hinstellen!

Was das heiße Begehren und Sehnen des Menschenherzens an dem Bestehenden nur immer auszusetzen fand, ließ sich in diese Formel fassen! Ebensogut wie der Aristokratismus der Starken fand der über alle Unterschiede der Geburt, des Besitzes, der Bildung sich hinwegsetzende Gleichheitsdrang des Proletariers in dem Naturrecht, in dem über allem Historischen stehenden absoluten Recht seine Begründung. Wenn man es als das Naturrecht der Starken der Gesellschaft proklamierte, daß das Besitztum der Schwächeren und Geringeren eigentlich ihnen gehöre, daß jene mit dem zufrieden sein müssen, was die Starken ihnen übrig lassen,[3]) so

[1]) Fr. 920 Nauck² S. 658:

*ἡ φύσις ἐβούλεθ', ἥ νόμων οὐδὲν μέλει.*

[2]) Plato Protagoras 337: *τὸ γὰρ ὅμοιον τῷ ὁμοίῳ φύσει συγγενές ἐστιν· ὁ δὲ νόμος τύραννος ὢν τῶν ἀνθρώπων πολλὰ παρὰ τὴν φύσιν βιάζεται.*

[3]) Siehe Plato Gorgias 484b und dazu Abschnitt 7 § 3.

konnten ja umgekehrt die Armen und Enterbten ganz folgerichtig sagen: Wenn wir die Kraft, die uns als einzelnen fehlt, durch unsere Vereinigung schaffen, warum sollten wir da nicht die wirtschaftlich Stärkeren, aber numerisch weit Schwächeren zu gleichem Verzichte nötigen?

Wir können noch deutlich verfolgen, wie sich für die immer revolutionärer werdende soziale Theorie in diesem geistigen Zersetzungsprozeß ein Element der bestehenden Gesellschaftsordnung nach dem anderen verflüchtigte. Das erste ist, daß das kritische Bewußtsein sich über alle „künstlichen" sozialen Unterscheidungen erhebt, die ohne Rücksicht auf den persönlichen Wert eine unüberschreitbare Schranke zwischen Mensch und Mensch aufrichten. „Ihn schilt der Name" — heißt es bei Euripides von dem Bastard —, „die Natur ist gleich." — „Was Sklaven schändet, ist der Name nur; in allem andern ist ein edler Knecht um nichts geringer als der freie Mann."[1]) — „Die Erde hat all ihre Kinder mit gleichem Antlitz gebildet. Damals (bei der Entstehung des Menschengeschlechtes) hatte keiner etwas, was ihm vor andern eigen gewesen wäre. Erst die Zeit hat durch die Satzung hoch und niedrig geschaffen."[2]) — Ein Standpunkt, als dessen naheliegende Konsequenz sich dann die Forderung ergibt, mit diesen Unterscheidungen überhaupt zu brechen und zu der von Natur und Naturrecht geforderten Gleichheit zurückzukehren.

So negierte der uns bereits als Vertreter der Vertragstheorie bekannte Sophist Lykophron die Berechtigung des Adels[3]) und Alkidamas und andere Vertreter dieser Philosophie des Naturzustandes forderten die Beseitigung der Sklaverei: „Die Gottheit"

[1]) Vgl. die allgemeine Begründung bei Euripides fr. 446 Nauck² S. 496: *οὔποτε ὑνητοῖς ἀρετῆς ἄλλη δύναμις μείζων.*

[2]) Fr. 52 Nauck² S. 376:

*ἴδιον οὐδὲν ἔσχομεν,*
*μία δὲ γονά*
*τό τ' εὐγενὲς καὶ τὸ δυσγενές·*
*νόμῳ δὲ γαῦρον αὐτὸ κραίνει χρόνος.*

[3]) Pj. Plutarch pro nob. 18, 2.

— heißt es bei letzterem — „hat alle frei gelassen. Die Natur hat keinen zum Unfreien gemacht."[1]) — „Die Ausübung eines solchen Herrenrechtes ist wider die Natur. Denn nur durch Satzung ist der eine unfrei, der andere frei. Von Natur besteht kein Unterschied. Daher ist das ganze Verhältnis nicht in der Gerechtigkeit gegründet, sondern in der Gewalt."[2]) — Selbst das Heiligtum des Hauses vermag sich der souveränen Kritik nicht zu verschließen. Auf der Bühne, die auch hier natürlich bereits vorhandene geistige Strömungen reflektiert, wird die Grundlage der häuslichen Ordnung, die Ehe, ganz ungescheut in Frage gestellt und die Zulässigkeit von Vielweiberei, ja von Weibergemeinschaft und freier Liebe diskutiert.[3])

Wie hätte sich überhaupt diese Kritik durch den Begriff des „Heiligen" eine Schranke setzen lassen, wenn die Hüter desselben, die Götter, selbst ihre Existenz vor dem kritischen Bewußtsein nicht zu behaupten vermochten?[4]) Die Götter — meinte man — seien von klugen Männern erfunden, um die Massen zum sittlichen Handeln zu bestimmen und so für die gesellschaftliche Ordnung eine Schutzwehr gegen die Anarchie zu gewinnen.[5]) Was bedeutete aber diese Schutzwehr gegenüber den entfesselten Leidenschaften eines begehrlichen und auf die Macht der Fäuste pochenden Pöbels?

---

[1]) Aristoteles Rhetorik I 13. 1373b (und der Scholiast zu der Stelle): *ἐλευθέρους ἀφῆκε πάντας θεός, οὐδένα δοῦλον ἡ φύσις πεποίηκεν.*

[2]) So formuliert Aristoteles Politik I 2, 3. 1253b den genannten Standpunkt: *παρὰ φύσιν τὸ δεσπόζειν· νόμῳ γὰρ τὸν μὲν δοῦλον εἶναι τὸν δ' ἐλεύθερον, φύσει δ' οὐδὲν διαφέρειν. διόπερ οὐδὲ δίκαιον· βίαιον γάρ.*

[3]) Euripides fr. 402 Nauck² S. 483:

*νόμοι γυναικῶν οὐ καλῶς κεῖνται πέρι.*

Fr. 653 Nauck² S. 565:

*κοινὸν γὰρ εἶναι γυναικεῖον λέχος.*

[4]) Damit soll natürlich nicht gesagt sein, daß die „Erschütterung des religiösen Glaubens" an der Entstehung des Sozialismus schuld sei. Derselbe entsteht auch da, wo von „Unglauben" sehr wenig zu verspüren ist. Man denke nur an die sozialistischen Feldarbeiter und Kolonen der solonischen Zeit!

[5]) Euripides fr. 1 Nauck² S. 772:

*τὴν ἀνομίαν τε τοῖς φόβοις κατέσβεσεν.*

Man denke nur an den Cynismus der Reflexion, welche der größte Herzenskündiger seines Volkes, Thukydides, den Repräsentanten des atheniſchen Demos in den Mund legt! Gegenüber dem Rechte der Natur wird hier jede Berufung auf ein angeblich höheres göttliches Recht als altfränkiſche Biedermeierei abgelehnt. Das Entſcheidende ſei einfach die geſunde menſchliche Vernunft (*ὁ ἀνθρώπειος λόγος*), welche in der Verfolgung von Vorteil und Genuß objektive Bedenken der Art nie anerkannt habe, noch je anerkennen werde! Es iſt ſentimentaler „Unverſtand", wenn man nicht in rationeller Weiſe den „Nutzen" zum Maßſtab alles Handelns macht![1])

Wer entſcheidet aber über den „öffentlichen Nutzen"? Das allgemeine, gleiche Stimmrecht, das ihn mit abſoluter Machtvollkommenheit jeden Augenblick ſo oder anders definieren konnte. Die ganze Geſellſchaft und ihr Beſitz iſt dadurch problematiſch geworden. „In der Seele des einzelnen, je nach ſeiner Stellung, mußte es ſich nun entſcheiden, ob er den beſtehenden Zuſtand noch für ſeine Polis anerkennen wollte oder nicht."[2])

Wie die Entſcheidung in haß- und neiderfüllten Proletarierherzen fiel, kann nicht zweifelhaft ſein. Die eben geſchilderte Welt- und Lebensanſicht der bürgerlichen Aufklärung kehrte ſich — für das Proletarierintereſſe zurecht gemacht — gegen die Bourgeoiſie ſelbſt. Das revolutionäre Element, das ſie enthielt, war ja nur zu geeignet, beſtehende Autoritäten auf allen Gebieten aus ihrer Herrſchaft zu verdrängen. Wenn ferner die Religion Stütze der Ordnung ſein ſollte, mußte die Revolution notwendig vielfach eine antireligiöſe Färbung annehmen.

Daher iſt der blasphemiſche Hohn, mit dem Ariſtophanes ſeine kommuniſtiſchen Proletarier von den Göttern reden läßt, gewiß

[1]) Die „Routine alles Böſen", wie es Burckhardt I 129 treffend bezeichnet hat. Vgl. Thukydides I 76, III 82 (über die Umwertung aller Werte), V 89. 105—111. VI 85. Dazu Euripides (Äolos) fr. 19 Nauck² S. 368:

*τί δ' αἰσχρὸν, ἢν μὴ τοῖσι χρωμένοις δοκῇ;*

[2]) Burckhardt I 260.

echt und der Wirklichkeit abgelauscht. „Glaubst du" — sagt in der Kommunistenkomödie einer der auftretenden Bürger, als es ans Teilen gehen soll — „glaubst du, daß irgendeiner so von Sinnen sein wird, abzuliefern?"

„. . . Das ist nicht bei uns Herkommen; nein!
Nur nehmen muß man; tun's doch auch die Götter stets!
Das kannst du schon an den Händen ihrer Statuen sehn.
Sobald wir bitten, Gutes geben möchten sie uns,
So stehen sie da und halten die offenen Hände hin,
Als wollten sie nicht was geben, sondern bekommen was!"[1])

Wie hätte sich nun aber gegenüber diesem aufs „nehmen" gerichteten Willen und seinen „naturrechtlichen" Ansprüchen der — in Hellas ja schon in alter Zeit erschütterte — Glaube an das Recht der bestehenden Eigentumsordnung behaupten können? Was bedeutete für den Proletarier alles andere gegenüber dieser Ungleichheit und Abhängigkeit ewig neu erzeugenden Macht, die ihm die Qualen des Tantalus auferlegte, vor dem das Wasser versiegt und der Fruchtbaum zurückweicht? Und warum hätte das Proletariat der demokratischen Handelsrepubliken den in alle gesellschaftlichen Gebiete eingedrungenen Gedanken der Ausgleichung und Nivellierung hier nicht bis zu Ende denken sollen, den schon Jahrhunderte vor ihm unter weit unentwickelteren Verhältnissen die sozialistischen Feldarbeiter Attikas tatsächlich zu Ende gedacht hatten? Wenn schon in diesen Anfängen der sozialen Bewegung der Landarbeiter sich an dem Gedanken berauscht hatte, daß der Grundherr ebenso werde zum Pflug greifen müssen, wie er, so haben auf der Höhe demokratischer Entwicklung Proletarier, Lohnarbeiter, kleine Handwerker und Pächter gegenüber Kapitalisten und Lohnherren sicherlich oft genug nicht weniger radikal empfunden! Wie aufreizend mußte allein der Glaube wirken, daß der arme Mann nicht

[1]) Ekkl. 776 ff., vgl. dazu Euripides Philokt. fr. 794 Nauck² S. 618:
*ὁρᾶτε δ' ὡς κἂν θεοῖσι κερδαίνειν καλόν;*
*θαυμάζεται δ' ὁ πλεῖστον ἐν ναοῖς ἔχων*
*χρυσόν. τί δῆτα καὶ σὲ κωλύει ⟨λαβεῖν⟩*
*κέρδος παρόν γε κἀξομοιοῦσθαι θεοῖς;*

aus einem naturgegebenen Grunde, d. h. wegen der ungenügenden Menge der überhaupt vorhandenen Befriedigungsmittel entbehrte, sondern deswegen, weil er durch willkürliche menschliche Einrichtungen verhindert werde, von ihnen Besitz zu ergreifen!

Wenn sogar die Spekulation von Vertretern des Besitzes und der Bildung zu dem Ergebnis kam, daß es nur die Fehler im Aufbau der Gesellschaft seien, welche alles ökonomische und moralische Elend verschuldet, und daß es nur einer Korrektur dieser Fehler bedürfte, um die allgemeine Glückseligkeit zu schaffen, wie kann dieser Glaube und diese Hoffnung den Armen und Elenden ferne geblieben sein?

Eine Stimmung, die um so gefährlicher war, als es sich ja hier nicht bloß um einen Aufruhr des sinnlichen Begehrens, sondern zugleich des sittlichen Gedankens handelte! In einem zur Kritik erzogenen Zeitalter mußte eine Ordnung der Dinge, die hier verschwenderischen Überfluß, dort hungernde Armut erzeugte, das Volksgemüt ebenso wie die Betrachtung des denkenden Verstandes aufs tiefste erregen. Hier liegt eines der entscheidendsten Momente vor, warum dieses Zeitalter des vollentwickelten Kapitalismus auch die Epoche des Sozialismus in der griechischen Geschichte geworden ist.

Wenn man einmal an die Wirklichkeit den Maßstab des „Rationellen" und den Maßstab der Gerechtigkeit anlegte, so war in der Tat auf die Frage, wie jenes Mißverhältnis zu rechtfertigen sei, eine genügende Antwort nicht möglich.

Und wie hätte man sich in einem Lande des abstrakten Denkens, wo gerade die soziale Theorie in der Ineinsbildung von Idee und Wirklichkeit eine Kühnheit ohnegleichen betätigte, bei der Vorstellung beruhigen sollen, daß der Maßstab des Rationellen eben für die Wirklichkeit in dieser Weise nicht gilt, daß das Irrationale in Natur und Menschenleben eine nur zu oft für den kühnsten Gedankenflug unüberwindliche Macht, ein tragisches Verhängnis des menschlichen Daseins ist, dessen Wirkungen sich mildern und abschwächen, aber durch kein Räsonnement völlig beseitigen lassen!

Wie sich vom Standpunkt der „natürlichen Gerechtigkeit" aus die Kritik des Bestehenden gestaltete, dafür hat auch wieder Aristophanes einen treffenden Ausdruck gefunden. Es ist dem Proletarier aus der Seele gesprochen, wenn in der Kommunistenkomödie die Prophetin des Zukunftsstaates verkündet:

„. . . . Nicht der soll reich sein, jener ein Bettler,
Nicht der viel Felder besitzen, indes für ein Grab selbst jenem der Platz fehlt,
Noch von Sklaven ein Heer dem dienen, indes nicht ein Knecht jenem gehöret."[1])

Und der Komödie vom Reichtum (Plutos) liegt eben der Gedanke zugrunde, daß das die Verteilung der Güter beherrschende blinde Spiel des Zufalles ein Ende haben soll. Der blinde Gott, Plutos, soll sehend gemacht werden, um in Wahrheit die Rolle der verteilenden Gerechtigkeit übernehmen zu können.

„Denn" — so reflektiert der arme Mann im Stück gegenüber der Frau „Armut" —
„Wie sich das menschliche Dasein jetzt uns allen gestaltet und darstellt,
Wem muß es am Ende wie Unsinn nicht, wem nicht wie Verrücktheit erscheinen?
Denn viele, die Schurken in Wahrheit sind, reich sind sie und froh des Besitzes,
Den mit Unrecht gar sie zusammengescharrt; und wieder die Guten und Besten,
Not leiden sie, essen ihr kümmerlich Brot, sind dir (der Armut) fast immer gesellet.
Ich behaupte demnach: Ist aus es mit dir, wenn wieder der Reichtum sehn kann,
So bringt der, welcher den Weg auffand, den Menschen die köstlichste Gabe."[2])

Eine Auffassung, an der besonders echt ist die Gegenüberstellung des guten Herzens der Armen und der Schlechtigkeit der Reichen, deren böser Wille natürlich die Unvernunft dieses Zustandes nicht anerkennen will und so — das ist die stillschweigende Voraussetzung — das Prinzip der Gerechtigkeit, das eine Ära allgemeinen Glückes verbürgen würde, nicht zum Durchbruch gelangen läßt.

Wie bezeichnend ist in dieser Hinsicht die Erklärung des sehend gewordenen Gottes:

---

[1]) Eccl. 592 ff.
[2]) 502 ff.

„Ich aber schäme meines Mißgeschickes mich,
Zu was für Leuten mir es entging, daß ich mich hielt.
Die aber würdig meines Umgangs waren, o!
Die floh ich, mehr nichts ahnend, ich Unseliger,
Als daß ich jenes, daß ich dies nicht recht getan.
Doch alles das nun umgestaltend ganz und gar,
Will ich in Zukunft zeigen allen Sterblichen,
Daß wider Willen ich den Schlechten hin mich gab."[1])

Und noch eine andere volkstümliche Anschauung reflektiert sich in dem Spiel von dem der Blindheit entrissenen Gott des Reichtums. Es ist die bekannte Selbsttäuschung des naiv begehrenden Menschen, der angesichts einer Menge von Geld oder Vorräten sofort meint, der Reichtum müsse verteilt werden und werde jeden reich machen; wobei eben der Betreffende immer nur an sich denkt, ohne zu berücksichtigen, daß immer unendlich viel mehr gierige Hände da sind, als greifbare Werte. Daher auch die in der Geschichte des Sozialismus immer wiederkehrende Illusion, daß eine Gewalt, welche bewußt im Sinne der verteilenden Gerechtigkeit verfahren würde, die Wohlfahrt der Menschen unermeßlich vermehren könnte; der Wahn, daß der Reichtum dieser Welt gewissermaßen in unerschöpflicher Menge vorhanden sei, daß er bisher nur in ungerechter und ungleicher Weise verteilt werde und daher alles nur auf die Beseitigung dieser Ungerechtigkeit und Ungleichheit ankomme, um Not und Elend aus der Welt zu schaffen, die Armut „ganz und gar hinwegzutilgen".[2])

„Die ihr bisher gelebt in Frost und in Beschwerden,
Ihr sollt von Stund an dessen frei gar schön und glücklich leben."[3])

Das ist der Traum, den Elend und Begierde zu träumen nie müde werden!

---

[1]) Plutos 776 ff.

[2]) So sagt im Plutos 430 Frau Armut: *ζητοῦντες ἐκ πάσης με χώρας ἐκβαλεῖν.*

[3]) 262 f.: — *ὑμᾶς ἡδέως ἅπαντας*
*ψυχροῦ βίου καὶ δυσκόλου ζήσειν ἀπαλλαγέντας.*

Und daß derartige Stimmungen schon damals gar nicht so vereinzelt und harmlos erschienen, dafür spricht wohl die Leidenschaftlichkeit, mit der sie in dem Stücke bekämpft werden, sowie die ausführlichen Erörterungen über die Vorzüge von Armut und Reichtum und die Gefahren einer sozial-ökonomischen Ausgleichung. Die mit dem Bestehenden Unzufriedenen werden als leichtgläubige Schwärmer und Faselhänse, als Tolle und Verrückte bezeichnet. Es wird ihnen entgegnet:[1])

„Wenn dies geschäh', was ihr beide verlangt, des hättet ihr wahrlich Gewinn nicht.
Denn würd' es dem Reichtum, wieder zu sehn und wieder sich gleich zu verteilen,
So würde sich keiner der Menschen hinfort um Kunst und Wissenschaft kümmern.
Und wären die zwei so getilgt durch euch aus dem Leben der Menschen, wer wird dann
Noch schmieden das Erz, noch Trieren erbau'n, stellmachern und schustern und schneidern,
Noch gerben und färben und Steine behau'n, noch zimmern und waschen und walken,
Noch im Feld arbeiten mit furchendem Pflug, den Segen der Fluren zu ernten,
Da ihr leben ja dann ohn' Arbeit könnt, unbekümmert um alles und jedes?"

D. h. das Produktionsinteresse wird leiden, wenn der Stachel der Not wegfällt. — Für den antiken Proletarier freilich kein Argument von zwingender Beweiskraft! Denn auch hier kehrt der Einwand wieder, dem wir auch in der Komödie vom Zukunftsstaat begegnen werden:[2])

„Sich placken mögen die Sklaven."[3])

Aber wird denn das Ergebnis der allgemeinen Ausgleichung das Genughaben aller sein und nicht vielmehr Verallgemeinerung der Dürftigkeit? Und wenn, wie würde dann die Lage der Gesellschaft sich gestalten?

[1]) 509 ff.

[2]) Siehe unten § 4.

[3]) οἱ θεράποντες μοχθήσουσιν.

Auch diese Frage ist auf der Bühne erörtert worden, und Euripides hat in einem leider verlorenen Drama,[1]) in dem die Diskussion über Armut und Reichtum offenbar einen breiten Raum einnahm, den Gleichheitsschwärmern entgegengehalten: wenn die Unterschiede des Besitzes wegfielen, so würde die Gesellschaft jener heilsamen „Mischung" entbehren, die für die allgemeine Wohlfahrt so wichtig ist.[2]) Wenn nichts mehr zu unterscheiden wäre, so würde auch von einer Scheidung zwischen edel und gemein nicht mehr die Rede sein können und ebensowenig von jener gegenseitigen hilfreichen Ergänzung, wie sie in der jetzigen Gesellschaft zwischen der höheren und niederen Klasse bestehe.[3])

Diese Begründung trifft den Kernpunkt der ganzen Frage: die Kultur bedarf in der Tat des Edlen, d. h. solcher Individuen, deren innere Ausbildung von feinerer, verwickelterer, vornehmerer Art ist, als die der Masse, und die deshalb auch einen wohlbegründeten Anspruch auf eine andere Form der Lebenshaltung, auf eine andere Art des Genusses und der Arbeit haben, als es die ist, welche für einfachere, derbere, weniger differenzierte Naturen sich eignet und zugleich vollkommen ausreicht. Ohne diese Möglichkeit einer Erhebung über das Durchschnittsniveau der Lebenslage der Masse, ohne die Mittel für eine verfeinerte Lebenshaltung würde ja diese Vergeistigung, Bereicherung und Durcharbeitung der Individualitäten von vorneherein undenkbar sein und damit auch die von dem Interesse der Gesamtheit geforderte volle Entfaltung der Werte, die das Menschenwesen in sich birgt.

Das hat auch die Demokratie in ihrer besten Zeit und in ihren edelsten Vertretern keineswegs verkannt. Sie hatte die künstlichen Schranken des ständischen und des plutokratischen Staates nicht deshalb niedergebrochen, um eine allgemeine Nivellierung

---

[1]) im Äolos fr. 21 Nauck[2] S. 369.

[2]) *ἀλλ' ἔστι τις σύγκρασις ὥστ' ἔχειν καλῶς.*

[3]) *δοκεῖτ' ἂν οἰκεῖν γαῖαν, εἰ πένης ἅπας*
*λαὸς πολιτεύοιτο πλουσίων ἄτερ;*
*οὐκ ἂν γένοιτο χωρὶς ἐσθλὰ καὶ κακά.*

herbeizuführen, sondern um eine Rechtsordnung zu begründen, welche im freien Wettbewerb um die Güter des Lebens eben der vorzüglicheren Kraft die Möglichkeit zur Emporentwicklung gewähren sollte. Gerade darin sieht die perikleische Leichenrede einen Ruhmestitel der Demokratie, daß hier persönliche Tatkraft, Intelligenz und Begabung „der Armut zu entfliehen" vermöge und die Nichtausnützung dieser Möglichkeit als etwas Schimpfliches gelte![1])

Es ist also geradezu ein Grundprinzip des Liberalismus der bürgerlichen Demokratie, daß die Verschiedenheit der Leistungen wesentlich bestimmend sein soll für das Maß der dem einzelnen zuzuteilenden Lebensgüter. Geistige Begabung und Energie soll durch die demokratische Freiheit erst recht in den Stand gesetzt werden, die Verteilung der Güter erfolgreich zu beeinflussen. Und die soziale und wirtschaftliche Ungleichheit, wenigstens soweit sie das Ergebnis der verschiedenen geistigen und moralischen Ausstattung des einzelnen ist, erscheint so recht eigentlich als das notwendige Komplement der bürgerlichen Freiheit.[2])

Nun ist es aber damals, wie heute, das tragische Verhängnis des Liberalismus gewesen, daß er, der die Differenzierung der Gesellschaft durch möglichst kräftige Entwicklung, Belebung und Steigerung der Individualität und damit ein ideales Kulturinteresse vertritt, gleichzeitig dazu beitragen mußte, das Massenleben und die Massenwirkungen extensiv und intensiv in einer Weise zu steigern,[3]) daß auch in dieser Grundfrage im Schoße der Demokratie selbst sehr bald ein lebhafter Widerstreit der Meinungen und Empfindungen entstand. Jene Entfesselung der freien Persönlichkeit durch den bürgerlichen Liberalismus war ja zugleich eine Kulturleistung, ein Symptom der Entfaltung des geistigen Elements in der Voll-

---

[1]) *μὴ διαφεύγειν ἔργῳ* (sc. *τὸ πένεσθαι*) *αἴσχιον*. Vgl. oben S. 267.

[2]) Ein späterer Grieche, Dio Cassius (fr. 22 ed. Melber), drückt dies folgendermaßen aus: *ὅτι δημοκρατία ἐστὶν οὐ τὸ πάντας τῶν αὐτῶν ἁπλῶς τυγχάνειν, ἀλλὰ τὸ ⟨τὰ⟩ κατ' ἀξίαν ἕκαστον φέρεσθαι.*

[3]) Übrigens ebenso ein notwendiges Ergebnis der allgemeinen Kulturentwicklung, wie der Liberalismus selbst.

kultur und daher vor allem im Sinne derjenigen, in welchen eben dies Element wirksam war. Entspricht sie aber in dem gleichen Grade auch jenen Anschauungen und Gefühlen, welche in den tieferen Schichten des menschlichen Bewußtseins wurzeln und daher wesentlich Massenanschauungen und Massengefühle sind?

Das Leben der Masse, welche die Demokratie auf die geschichtliche Bühne rief, ist ja auf nichts weniger, als auf eine kraftvolle und originale Entfaltung und Behauptung der Einzelpersönlichkeit angelegt. Es ist wesentlich Kollektivleben, das seiner ganzen Tendenz nach darauf ausgeht, den einzelnen seinen sozialisierenden und nivellierenden Einflüssen zu unterwerfen, das Individuum möglichst zum Gattungsexemplar zu machen. „Das Individuum verschwindet, der Genosse entsteht," dieses Wort wird immer mehr zur Wahrheit da, wo die Masse sich häuft und durch die allgemeinen wirtschaftlichen und politischen Verhältnisse eine steigende Aktionsfähigkeit, die Möglichkeit zu engem Zusammenschluß und zu großen Massenbewegungen erhält. Welch ein unversöhnlicher Kontrast vollends zwischen der höchsten Steigerung individuellen Lebens auf der vergeistigten Höhe der Vollkultur und jenem gestalt- und charakterlosen Haufen, der mit der Ansammlung der Bevölkerung in den Industrie- und Handelsstädten stetig wuchs, dem Pöbel, der recht eigentlich ein „Magazin für Massenbewegung" darstellt!

Daher ist es denn auch mehr noch als die Idee der Freiheit, die der Gleichheit, welche in der Demokratie die Masse beherrscht, und die sie mit der ganzen Brutalität der Masseninstinkte rücksichtslos bis in ihre letzten Konsequenzen verfolgt. Denn da die freie Entwicklung der Individuen notwendig Ungleichheit erzeugt, so ist eine Versöhnung zwischen dem bürgerlichen Freiheitsprinzip und der Gleichheitsidee der Masse grundsätzlich ausgeschlossen.[1])

[1]) Das sollte man doch nicht vergessen, wenn man, wie Bernstein (a. a. O. S. 130), behauptet, daß „es keinen liberalen Gedanken gibt, der nicht auch zum Ideengehalt des Sozialismus gehörte". Vgl. mein Buch: Aus Altertum und Gegenwart, 2. Aufl., 1910, S. 21 ff. (Das klassische Altertum in seiner Bedeutung für die politische Erziehung des modernen Staatsbürgers).

Je mehr die Masseninstinkte und der verrohende Massengeist für das öffentliche Leben bedeuteten, um so mehr sehen wir in der Demokratie diejenigen Elemente obenaufkommen, die eine instinktive Abneigung gegen alles besaßen, was nicht derselben Schicht angehörte, was durch Intelligenz und Charakter über das Niveau der Mittelmäßigkeit hinausragte. „Erziehung und Bildung hat zur Folge, daß man mißgünstig angesehen wird"; diese Erfahrung hat Aristoteles gerade im Volksstaat gemacht.[1]) Und schon Thukydides hat derselben Erfahrung klassischen Ausdruck verliehen in einer Rede, welche er Kleon, dem typischen Repräsentanten der Masse, in den Mund legt, und in der es geradezu als grundsätzliche Forderung proklamiert wird, daß das Wohl des Staates den Ungebildeten anvertraut werden müsse, weil es in deren Händen besser aufgehoben sei als in denen der Gebildeten![2]) Ein Standpunkt, den Aristophanes bekanntlich in den „Rittern" in seiner drastischen Weise persifliert hat.

Volksführerschaft — heißt es hier — sei fürderhin nicht mehr für Leute von Erziehung und Charakter. Unwissend und niederträchtig müsse man sein.[3]) Gerade darum hat der Wursthändler einen so großen Vorsprung in der politischen Laufbahn, weil er eben nicht zu den Gentlemen gehört.[4]) Kenntnisse schaden nur![5]) „Um deswillen wirst du gerade der große Mann, weil du gemein und frech und her von der Gasse bist."[6]) — Bei aller possenhaften Übertreibung, die wir gewiß nicht verkennen, liegt doch auch hier ein tiefer Sinn im Spiel. Es ist in der Tat nur zu wahr, daß vor der nivellierenden Tendenz der Massendemokratie der Adel der Bildung und Gesittung mehr und mehr das Feld räumen muß. „Das Niedere schwillt, das Höhere senkt sich nieder." Perikles — Kleon!

---

[1]) Rhetorik II 23. 1399, 14: *τῇ παιδεύσει τὸ φθονεῖσθαι ἀκολουθεῖ κακόν.*
[2]) III 37, 4.
[3]) 191.
[4]) 185 f.
[5]) 190.
[6]) 180 f.

Die Namen versinnbildlichen diese verhängnisvolle Wendung für alle Zeiten.

„Die Gebildeten" — heißt es in einem Stimmungsbild aus Syrakus — „welche imstande gewesen wären, das öffentliche Interesse durch ihre Tüchtigkeit zu fördern, hielten sich vom Staate ferne und zogen sich aus Furcht in eine rein private Existenz zurück, während der Staat ein Tummelplatz für die schlimmsten und frechsten Elemente wurde."[1]) — Von dieser Entwicklungsphase der hellenischen Demokratie gilt dasselbe, was Goethe im Hinblick auf die demokratische Gleichmacherei unseres Jahrhunderts von den „fürchterlichen Zeichen" einer Zeit gesagt hat, die nur dann „die Befriedigung verworrener Wünsche zu finden" glaubt, „wenn nichts mehr zu unterscheiden ist, wenn wir alle von einem Strom vermischt dahin gerissen im Ozean uns unvermerkt verlören".

„Weil sie in einem Stück gleich sind, nämlich in der Freiheit, so glauben sie damit in allem und jedem gleich zu sein."[2]) Dieses Räsonnement der extremen Demokratie schafft, wie man sieht, einen neuen Wertmesser für die menschlichen Dinge, der zu dem oben entwickelten Grundgedanken des Liberalismus in einem prinzipiellen Gegensatz steht.[3]) Die Qualität verliert ihre Geltung; sie soll für die Ansprüche, die der einzelne zu machen hat, ebensowenig bestimmend sein, wie für das Werturteil über seine Person. Die Würde des einzelnen soll einzig und allein auf seiner Eigen-

---

[1]) Diodor XI 87.

[2]) Aristoteles Politik III 5, 9. 1280a: *οἱ δ' ἂν κατά τι ἴσοι οἷον ἐλευθερίᾳ, ὅλως ἴσοι.*

[3]) Dies kann nicht oft genug denen gegenüber betont werden, welche den Liberalismus als „Vater des Sozialismus" verlästern. Der erstere hat „Gleichen und Ungleichen eine gewisse Gleichheit" verschafft (*ἰσότητά τινα ὁμοίως ἴσοις τε καὶ ἀνίσοις διανέμουσα*, sagt Plato Staat 558c von der Demokratie), indem er ihre allgemeine Eigenschaft als Bürger zur Anerkennung brachte. Die Forderung der vollkommenen und ausnahmslosen Gleichheit, welche nur diese und nicht auch die Eigenart des einzelnen gelten lassen will, ist keine vernünftige Weiterbildung des Prinzips, sondern eine Verzerrung und — bei aller Berufung auf die Vernunft — die bare Unvernunft.

schaft als Bürger beruhen, die höhere und edlere Begabung ebensowenig, wie die höhere Qualität der Leistungen einen maßgebenden Unterschied begründen. Es ist — wie man mit Recht bemerkt hat — eine neue Form für den Kampf der Gattung gegen das über das allgemeine Niveau sich erhebende Individuum.

Wenn aber eine bloße Kollektiveigenschaft das Ausschlaggebende sein soll für die Stellung des einzelnen in der bürgerlichen Gesellschaft, dann verlieren auch die Zustände, die zugunsten der vorzüglicheren Kraft das Geltungsbereich dieses Prinzips wesentlich einschränken, ihre innere Berechtigung. Wenn anderseits das Gefühl der Gleichheit Ansprüche erzeugt, deren Erfüllung durch das bestehende Eigentumsrecht unmöglich gemacht ist, so stellt sich mit psychologischer Notwendigkeit die Forderung ein: das Eigentumsrecht muß mit diesen Ansprüchen in Einklang gebracht werden; die Verhältnisse, in denen die einzelnen Bürger leben, müssen ebenfalls gleichartig werden, damit niemand mehr durch das, was er hat, etwas sei und alle Bürger sich als wirklich Gleiche fühlen können. Es gibt für diesen Standpunkt kein Recht mehr auf eine bevorzugte Stellung, sei es für eine Aristokratie des Besitzes oder der Bildung; der staatsbürgerlichen Gleichheit hat die soziale und ökonomische zu folgen oder, wie es Aristophanes — in fast wörtlicher Übereinstimmung mit dem bereits von dem altattischen Agrarsozialismus aufgestellten Programm[1]) — ausdrückt: „Allen muß das gleiche Geschick zuteil werden."[2]) „Jeder hat von dem Reichtum der Welt den gleichen Teil zu empfangen.[3]) Es ist dasselbe Prinzip, wie es z. B. die bekannte

[1]) Siehe oben S. 200.

[2]) Ekkl. 593, s. unten § 4.

[3]) Plutos 225:

*ὅπως ἂν ἴσον ἕκαστος ἐνταυθοῖ παρὼν*
*ἡμῖν μετάσχῃ τοῦδε τοῦ Πλούτου μέρος.*

Übrigens legt der demokratische Jargon selbst diesen Umschlag ins Ökonomische außerordentlich nahe. *δημοκρατεῖσθαι* ist ja soviel als: *τὸ πάντας ἔχειν ἴσον*, wie Demosthenes Ll 11 sich ausdrückt.

Erklärung in Marats „Volksfreund“ gegen die Besitzenden verkündet: „Die Gleichheit der Rechte führt zur Gleichheit der Lebensgenüsse, und erst auf dieser Basis kann der Gedanke ausruhen.“ Die Ungleichheit soll in ihrem letzten Stütz- und Haltpunkt getroffen werden: in der Ungleichheit der Güter.

In Bezug auf diese Entwicklung des sozialdemokratischen Gedankens als einer Massenerscheinung kann man allerdings sagen: Sie ist eine Konsequenz gewisser Verirrungen, wenn auch nicht des Liberalismus an sich, so doch jenes extremen Liberalismus, dessen Träger der Demos im „reinen“ Volksstaat war. Man kann sagen: Dieser Volksstaat ist in gewisser Hinsicht eine klassische Verkörperung der Ideen, als deren moderner Repräsentant etwa Bentham zu nennen wäre. Die Verfassung war so gestaltet, daß die Macht der Regierenden möglichst klein, ihre Abhängigkeit von der Masse und ihre Verantwortlichkeit möglichst groß war. Die Gesellschaft und der Staat sind nur eine Summe von Regierenden und Regierten. Regieren sollte von Vernunft und Rechts wegen die Majorität — die kleinere Zahl sollte der großen weichen. Das treibende Motiv und der Endzweck des ganzen Systems ist das größtmögliche Glück der größtmöglichen Zahl. Dies Glück aber setzt sich für den einzelnen — ganz im Geiste Benthams — hauptsächlich aus seinen in Geldwert berechenbaren Genüssen zusammen. War es da ein so großer Schritt, wenn diese antike Demokratie — ebenso wie die moderne — die genannten Gedanken teilweise noch weiter verfolgte und zuletzt auf den Gedanken verfiel, das gleichmäßige Glück aller zu realisieren durch eine andere soziale Ordnung, da es sich mit der bestehenden nun einmal nicht realisieren ließ?

Das Kulturinteresse der freien Emporentwicklung wird von der Massenidee der Gleichheit und dem ochlokratischen Naturrecht, der Freiheitsgedanke der politischen Demokratie von dem radikalen Ökonomismus der sozialen Demokratie verschlungen. Die Logik des begehrenden Willens, die — wie es uns der tiefe Kenner der Volksseele auf der Bühne zeigt — den Vertretern entgegenstehender Interessen grundsätzlich nicht recht gibt und hätten sie tausendmal

recht,[1]) sie entscheidet hier mit souveräner Willkür. Ihr unbelehrbarer Dogmatismus kann und will es nicht begreifen, daß überhaupt eine andere Anschauung der Dinge möglich ist.

Zudem spielte ja auch hier wieder bei vielen ein ethisches Moment mit herein: die Empörung des ehrlich Arbeitenden gegen die plutokratische Vornehmheit der Nichtstuer, der „Drohnen", die sich, wie wir bereits früher sahen, bis zu der Überzeugung steigerte, daß es überhaupt ungerecht sei, wenn ein Bürger „von dem andern", d. h. auf Kosten von seinesgleichen lebe, daß der natürlichen Gerechtigkeit allein ein Zustand entspreche, in dem jeder „von sich", d. h. von der eignen Hände Arbeit lebt.[2]) Eine Überzeugung, die naturgemäß die kapitalistische Gestaltung der Gesellschaft als grobe Verletzung der Freiheit und Gleichheit verwerfen mußte.

Man wird sich über diese Entwicklung nicht wundern können, wenn man sich erinnert, wieweit in der ökonomischen Überspannung des Gleichheits- und Gerechtigkeitsprinzips bereits der bürgerliche Sozialismus gegangen war, der uns in dem Pamphlet über die staatssozialistische Ausgestaltung der atheniſchen Finanzverwaltung in typischer Gestalt entgegentrat.[3]) Man brauchte in der Tat nur die hier bereits anerkannten Prinzipien konsequent weiter zu verfolgen, um schließlich an einem Punkt anzukommen, wo der Konflikt mit der bestehenden Gesellschaftsordnung unvermeidlich ward.

Wenn man — wie es dieser doktrinäre Staatssozialismus und bis zu einem gewissen Grade auch die staatssozialistische *Praxis* der Demokratie anstrebte — den Staat auch ökonomisch zu einem *Gemeingut*, zu einem für alle Staatsgenossen *gleich* nützlichen Werkzeug der *Erhaltung* des Lebens zu machen suchte, wie hätte sich da nicht — in der sozialen Atmosphäre des Stadtstaates! — für ein von dem Phantom radikaler Weltverbesserung erfülltes

[1]) Aristophanes Plutos 600:

οὐ γὰρ πείσεις οὐδ' ἢν πείσῃς,

entgegnet der Arme den Ausführungen der Frau Armut.

[2]) Siehe oben S. 290.

[3]) Vgl. besonders S. 310 f.

Denken die weitere Forderung einstellen sollen: „Auch die mit unserem Freiheits- und Gleichheitsideal unverträgliche Ungleichheit des Lebensinhaltes muß der Staat beseitigen. Das Ziel, das wir alle in der staatlichen Gemeinschaft verfolgen, ist ja nicht bloß die Erhaltung, sondern auch die möglichste Vervollkommnung und Verschönerung des Lebens.[1]) Und ein Staat, der alle seine Bürger als gleichwertig betrachtet, muß ihnen allen zur Erreichung dieses Zieles behilflich sein, muß ihnen allen in gleicher Weise die äußeren materiellen Hilfsmittel zugänglich machen, welche die Grundbedingung solchen persönlichen Glückes und Wohlergehens sind.“[2]) In der Tat, wenn einmal der Umschlag von der politischen zur sozialen Demokratie erfolgt war, so war diese Entwicklung zu einem immer kräftiger kommunistisch oder kollektivistisch sich färbenden Radikalismus unvermeidlich. Die Proklamierung des bonheur commun, die harmonische Befriedigung der „berechtigten Interessen aller“, die Steigerung der égalité de droit zur égalité de fait: eines ergab sich hier mit psychologischer Notwendigkeit aus dem andern. Wenn überhaupt, so konnte nur auf diesem Wege der Widerspruch zwischen dem radikalen Gleichheitsprinzip der Demokratie und der gleichheitswidrigen Entwicklung der Gesellschaft seine Lösung finden.

Das hat schon Aristoteles klar erkannt und ausgesprochen. Die radikale Demokratie (*ἡ τελευταία δημοκρατία*) und jeder Staatsmann, der sie zur Tat und Wahrheit machen will (*ὁ ἀληθινῶς δημοτικός*), müssen nach seiner Ansicht sozial sein. Sie müssen mit den Mitteln der Allgemeinheit die besitzlose Arbeit zu wirtschaftlicher Selbständigkeit erheben, der Masse des Volkes zu dauerndem Wohlstand verhelfen.[3]) Ja, Aristoteles geht in der Theorie noch weiter und meint, wenn die Bürger des Staates wirklich gleich sind, wie die Demokratie behauptet, dann fordert die Gerechtigkeit, kraft der Gleichen eben Gleiches zuteil werden muß, eine möglichst

[1]) Ein gutes und glückliches Leben, *εὖ ζῆν* und *εὐδαιμονία*! Siehe Aristoteles Politik IV 12, 2. 1332a. Dazu VII 4, 3. 1278b.

[2]) Die *χορηγία*, deren das *καλῶς ζῆν* bedarf. Siehe a. a. O.

[3]) Politik VII 3, 4. 1320a. Dazu Bd. II S. 393.

gleichmäßige Befriedigung ihres Glückstrebens durch den Staat. Der Staat muß das äußere, materielle Substrat menschlichen Glückes, den Besitz, unter alle gleich verteilen und so allen Klassengegensätzen, allen Verschiedenheiten des Vermögens und der Einkommensverteilung für immer ein Ende bereiten.[1]) Daher sind auch in der idealen Demokratie, die Aristoteles in seinem „besten" Staate zeichnet, und deren Bürger wirklich alle gleichwertig sind, diese äußersten sozialökonomischen Konsequenzen des demokratischen Gleichheits- und Freiheitsprinzipes vollkommen durchgeführt.

Der bestehenden Demokratie allerdings muß Aristoteles die moralische Befugnis zu einer derartigen radikalen Ausgleichung absprechen, weil sie — wie er mit Recht bemerkt — die genannte Voraussetzung eben nicht erfüllt, weil die von ihr behauptete Gleichheit aller ihrer Mitglieder nur eine Illusion ist. Allein wer könnte einen Augenblick zweifeln, daß auch die auf dem Boden der geschichtlichen Demokratie stehende sozialdemokratische Gedankenrichtung — trotz des Protestes aus dem Lykeion — für sich dieselben Konsequenzen aus dem Gleichheitsprinzip gezogen hat, nachdem sie eben nun einmal von derselben, d. h. eben ideologischen Voraussetzung, von der abstrakten Gleichheitsidee ausging? Wenn die reine Demokratie eine Gleichheit voraussetzte, die in Wirklichkeit gar nicht vorhanden war, so lag darin ein Widerspruch, der mit psychologischer Notwendigkeit zu einer Lösung drängte und zu einem Kampf gegen die gesellschaftliche Ungleichheit führen mußte.

Wenn daher Aristophanes das Bild des freien Volksstaates der Zukunft entwirft, in dem das Ideal der portion égale, der Gleichheit des Lebensinhaltes für jedermann verbürgt ist, so hat er damit nur ein Ergebnis formuliert, bei welchem eine tatsächlich vorhandene Gedankenströmung zuletzt unvermeidlich angelangen mußte. Sollte die Demokratie in der Tat und in der Wahrheit das Reich der Freiheit und Gleichheit, der Brüderlichkeit und Ge-

[1]) Politik IV 9, 8. 1330a. Dazu Bd. II S. 327.

rechtigkeit werden, als das sie sich angekündigt, dann mußte sie auch imstande sein, die Fesseln zu lösen, mit denen die zwingende Gewalt des materiellen Güterlebens den Aufwärtsstrebenden niederhielt, mußte sie die Schranken durchbrechen können, in welche dieselbe Zwangsgewalt das Dasein des Bürgers eingeschlossen hielt, auf daß alle ihre Kinder den Weg finden konnten zu Licht, Luft und Freiheit!

## 4.

### Das Wunschland in Fabel und Komödie.

Was sich nun freilich aus all dem Meinen und Begehren einer in ihren Tiefen aufgewühlten Gesellschaft an positiven Ideen entwickelt hat, wie man sich in den Kreisen der mit dem Bestehenden Zerfallenen den proletarischen Freiheits- und Gleichheitsgedanken in seiner Verwirklichung unter den Menschen zu utopistischen Zukunftsbildern ausgemalt hat, dafür fehlt es bei der völligen Unzulänglichkeit unserer Überlieferung an genügenden Zeugnissen. Übrigens ist ja selbst die moderne Sozialdemokratie noch nicht imstande gewesen, ein auch im einzelnen klar und scharf gezeichnetes Ziel ihrer Bestrebungen aufzustellen. Und ob sich die antiken Gleichheitsfanatiker über die einzelnen wirtschaftlichen Elemente ihres Ideals wesentlich klarer gewesen sind, das ist noch sehr die Frage, wenn sich auch in dem engen und übersichtlichen Kreise des Stadtstaates dieses Ideal unendlich viel leichter ausgestalten ließ als unter den Verhältnissen des modernen Großstaates und der modernen Weltwirtschaft.

Soviel ist allerdings gewiß, daß der spekulative Vollkommenheitsdrang des hellenischen Geistes und die aus den Tiefen des Volksgemüts stammenden Triebkräfte, welche hier die Phantasie beflügelten, das heiße Sehnen eines nimmersatten Egoismus, wie die ehrliche Verbitterung der Gedrückten und Elenden über wirkliches oder vermeintliches soziales Unrecht mindestens ebenso hochfliegende, die Gesellschaft aus den Angeln hebende Ideen der Weltverbesserung erzeugt haben, wie es die waren, die uns in dem Sozialismus der

Gelehrten und Literaten begegnet sind[1]) und noch begegnen werden. Wenn diese sozialphilosophische Spekulation mit ihrer idealistischen Abstraktion von dem geschichtlich Gewordenen den Boden des geschichtlich Möglichen völlig unter den Füßen verlor, wenn sie der lebendigen Wirklichkeit eine selbstgeschaffene, in der grundsätzlichen Abwendung von der wirklichen Welt wurzelnde Idealwelt gegenüberstellte und so die Zauberformel zur Auflösung der Disharmonien des menschlichen Daseins gefunden zu haben wähnte, so folgte sie damit ja nur einem Zuge, der im Gemüts- und Geistesleben der Menschheit seit uralter Zeit mit übermächtiger Gewalt sich wirksam gezeigt hat. Seitdem der menschliche Geist zur Reflexion erwacht ist, hat er immer wieder von neuem das Bedürfnis empfunden, inmitten all der Rätsel, der Widersprüche und Nöte des Lebens ein harmonisches Weltbild in sich zu erzeugen, in dem alle diese Rätsel und Schwierigkeiten gelöst erscheinen. Das ewige Sehnen des menschlichen Herzens verlangt nach einer Ergänzung der harten und vernunftwidrigen Wirklichkeit durch eine freigeschaffene Idealwelt; und auch die Vernunft — von der „Unruhe des Warumfragens" gequält — kann nicht ruhen, bis sie die leitenden Prinzipien für eine solche harmonische Gestaltung des menschlichen Daseins und diese Gestaltung selbst — das soziale Ideal — ersonnen hat. In ihm sucht und findet der Mensch Erholung von irdischem Kampf und Leid. Er sucht — um mit Schiller zu reden — Hilfe bei der Imagination gegen die Empirie, indem er im kühnen Flug der Phantasie die Schranken der Endlichkeit durchbricht und sich zu einer Welt der Vollkommenheit erhebt.

Ebenso ist es psychologisch leicht begreiflich, daß auf diesem Wege für eine naive Vorstellungsweise, für „Seelen von mehr Wärme als Helle", die Grenzen zwischen Traum, Wirklichkeit und Möglichkeit völlig verschwinden. Gab und gibt es für die Menschheit wirklich kein anderes Los, als immer und ewig denselben hoffnungslosen Kreislauf des gegenwärtigen Lebens mit all seiner Mühsal und Arbeitsqual, seinem leiblichen und sittlichen Elend?

[1]) Siehe oben S. 102 ff. über den Sozialstaat der Legende.

Die Frage stellen, hieß sie verneinen! Das Ideal, das eben dem innersten Widerstreben des Gemütes gegen die tatsächliche Gestaltung des menschlichen Daseins entsprang, erschien ja zugleich als das eigentlich Seinsollende, von Vernunft und Gerechtigkeit Geforderte, dem gegenüber das Bestehende eine innere Daseinsberechtigung im Grunde nicht mehr hat.

Die Vorstellung, daß das Menschenleben nicht immer an solchen Widersprüchen gekrankt haben könne, daß die Scheidewand zwischen Menschenelend und Götterseligkeit nicht unverrückbar sei, drängt sich einem kindlichen Denken, wenn es einmal in dieser Weise zu reflektieren begonnen, ganz von selber auf. „Der Wunsch wünschte die Scheidewand hinweg, die Phantasie entfernte sie. Jetzt zwar — so lautet die Antwort auf jene Frage — wird das höchste Glück den Sterblichen nicht zuteil, aber was jetzt nicht ist, das kann doch gewesen sein! In der Tat, es war — es war einmal . . ."[1]) „Selig war ehedem das Leben."[2]) — „Glücklich waren, die damals mit den Vorfahren lebten."[3]) Es ist das alte Lied von der guten alten Zeit[4]) und von einem Paradies, das uns bei den Orientalen als der Garten Eden, bei den Griechen als das goldene Zeitalter entgegentritt. Und folgerichtig erscheint dann der jetzige Zustand der Dinge — „wie heute die Sterblichen sind", sagt der homerische Nestor — als etwas, was erst infolge besonderer verhängnisvoller Umstände in die Welt gekommen. Dieser Zustand ist das Ergebnis stufenweiser Verschlechterung von Natur und Menschenwelt, des Herabsinkens von einer ursprünglichen Höhe sittlicher Reinheit und äußerer Glückseligkeit. Er ist daher auch — so

[1]) Nach der treffenden Bemerkung Zielinskis, Die Märchenkomödie in Athen S. 4. Ich verdanke die schöne, leider im Buchhandel vergriffene Abhandlung der gütigen Mitteilung des Verfassers.

[2]) Kratinos fr. com. Att. ed. Kock fr. 238 *μακάριος ἦν ὁ πρὸ τοῦ βίος*. Vgl. Aristophanes Wespen 711, Ritter 780 u. 1334.

[3]) *εὐδαίμονες δ' ἦσαν ἄρ' οἱ ζῶντες τοτ' ἐπὶ τῶν προτέρων*. Aristophanes Wolken 1029.

[4]) Delbrück, Die gute alte Zeit (Preuß. Jbb. Bd. 71, 1893, S. 28 ff.).

spinnt die nimmer rastende Phantasie ihren Faden weiter — einer Wandlung fähig. Die goldene, selige Zeit kann wiederkehren, aller Kampf und alle Not ihren Frieden und ihre Versöhnung finden. So verschiedene Formen diese Anschauungsweise annimmt, immer sind es die gleichen Triebkräfte des menschlichen Seelenlebens, denen sie ihren Ursprung verdanken.[1])

In dem Roman des allgemeinen Wohlbefindens erscheinen natürlich die Lebensbedingungen der seligen Urzeit so gestaltet, daß vor allem die Ursachen des Übels in Wegfall kommen. Die am härtesten empfundene dieser Ursachen ist die Kargheit der Natur. Der Kampf um das Brot und die immer nur in beschränkter Zahl vorhandenen Güter der Erde vergiftet den friedlichen, kulturfördernden Wettstreit. Neben dieser „Eris, die gut für die Menschen", waltet die andere, den Sterblichen verhaßte, die „Unheil bringend verderblichen Krieg und Hader entzündet", die den Schwachen, der es wagt, mit dem Starken sich zu messen, in Schmach und Unglück stürzt.[2]) Für sie war keine Stätte in jener seligen Zeit, weil hier jeder bei dem großen Gastmahl der Natur seinen Platz fand.[3]) Die märchenhafte Steigerung der produktiven Kräfte der Natur und der Technik, von denen der moderne Sozialismus in seinen Zukunftsphantasien träumt, ist nichts im Vergleich zu dem, was sich der griechische Volksglaube von dem goldenen Geschlechte erzählte, das dereinst unter der Herrschaft des Kronos in der Fülle aller Güter, frei von Sorge[4]) und Ungemach, von Krankheit und Alter ein göttergleiches Dasein geführt hat,

[1]) Vgl. Schurtz, Urgeschichte der Kultur, 1900, S. 78 u. 81, der zur Erklärung auch auf die Beschränkung des geschichtlichen Horizonts und die mit der fortschreitenden Kultur verbundenen Glücksverluste hinweist.

[2]) Hesiod, Werke und Tage 24, — 14 ff., — 205 ff.

[3]) *δεῖπνον ἑτοῖμον ἑκάστῳ ἐς κόρον*, wie Lucian, Kronosbriefe I 20 dies Ideal bezeichnet.

[4]) Man sieht, es sind die ältesten sozialen Träume der europäischen Menschheit, die wir z. B. bei Bebel wiederfinden, wenn er die „Sorglosigkeit" rühmt, die im sozialistischen Zukunftsstaat unser Los sein soll (Die Frau S. 316).

einer Zeit, wo jeder sein Werk trieb nach freiem Belieben, in ungetrübter Ruhe und Zufriedenheit, bis ihn im Vollgenusse der Kraft ein sanfter Schlummer schmerzlos hinwegrief. Hier spendete die Erde ihren Kindern den unerschöpflichen Reichtum ihrer Gaben freiwillig, „ungepflügt und unbesät".[1] Hier fehlte daher von vorneherein jeder Anlaß zu jenem Kampf der Interessen und Leidenschaften, in dem „der Töpfer grollend auf den Töpfer schaut, der Schmied auf den Schmied, Neid sofort den Bettler vom Bettler trennt und Sänger von Sänger".[2] Es ist ein Zeitalter der allgemeinen Bruderliebe und einer Gleichheit, die weder Herr noch Knecht, weder arm noch reich gekannt hat.[3] Daher erweckt auch das Fest, in welchem das Andenken an die Zeiten des guten Herrschers Kronos fortlebt, die Feier der Kronien, alle edlen Gefühle in der Menschenbrust. Während ihrer Dauer soll allgemeines Wohlwollen herrschen, jedermann es vermeiden, dem Nächsten wehe zu tun.[4] Selbst dem Sklaven ist es vergönnt, sich mit den Fröhlichen als Mensch zu fühlen.[5]

---

[1]) Hesiod a. a. O. 109 ff.

[2]) Ebd. 25 f.

[3]) Ἀλλήλους δ' ἐφίλησαν ἴσῳ ζύγῳ· ἦ ῥα τότ' ἦσαν
χρύσειοι πάλιν ἄνδρες, ὅτ' ἀντεφίλησ' ὁ φιληθείς.
Theokrit XII 15.

[4]) Demosthenes 24, 29: μήτ' ἰδίᾳ μήτε κοινῇ μηδὲν ἀλλήλους ἀδικεῖν ἐν τούτῳ τῷ χρόνῳ.

[5]) Macrob. Saturnal. I 10, 22. Daher läßt Lucian (*Τὰ πρὸς Κρόνον* c. 7) den Kronos sagen, daß an seinem Feste ἰσοτιμία für alle bestehe, δούλοις καὶ ἐλευθέροις· οὐδεὶς γὰρ ἐπ' ἐμοῦ δοῦλος ἦν. Unrichtig urteilt über diese Dinge E. Graf, Ad aureae aetatis fabulam symbola (Leipziger Studien VIII 61) und v. Wilamowitz, Aristoteles und Athen I 119. Nach letzterem ist Kronos als Vertreter einer seligen Urzeit eine „junge Konzeption", weil das Ursprünglichere die verächtliche Beurteilung des „grauen Altertums", der Zeit vor der Zivilisation sei. Die Auffassung der Vergangenheit als eines verlorenen Paradieses sei erst ein Produkt der Sophistenzeit, „wo die Komödie solche Bilder oft bot". Diese ganz willkürliche und unhistorische, die Ergebnisse der vergleichenden Völkerkunde einfach ignorierende Behauptung steht schon mit der Tatsache im Widerspruch, daß wenigstens ein Anklang an die Sage

Es ist wohl kein Zufall, daß diese schöne volkstümliche Sage von dem goldenen Zeitalter allem Anscheine nach nicht schon in der ältesten Entwicklungsepoche der erzählenden Poesie ihre dichterische Ausgestaltung erhielt.[1]) Das homerische Epos ist ein Erzeugnis der aristokratischen Welt des hellenischen Mittelalters. Der homerische Sänger singt für die Fürsten und Edeln, aus deren Leben und Sinnesart der Heldengesang seine Nahrung sog; und so ist denn auch die Art und Weise, wie diese Aöden der Masse der Volksgenossen gedenken, ganz und gar der Gefühls- und Sprechweise der Herren abgelauscht. Tun und Leiden der Menge, die „weder im Kriege zu rechnen, noch im Rate", tritt völlig zurück und daher auch naturgemäß das Ideal, in dem eben das Sehnen des Volkes seinen Ausdruck fand. Für das Genußmoment in diesem Ideal fehlte ja der Sinn nicht, gewiß aber für seine sozial-ethische und sozial-demokratische Tendenz. Das Gesellschaftsideal eines Grundadels, dem reicher Güterbesitz die freieste ritterliche Muße und heitersten Lebensgenuß ermöglichte, war naturgemäß ein aristokratisches, und es hat seine poetische Verkörperung gefunden in dem adeligen Musterstaat von Scheria, der Phäakenstadt, in der eine genußliebende Aristokratie herrlich und in Freuden lebt. Die Schar der Mühlsklavinnen und unfreien Spinnerinnen im Palaste des Herrschers, die bescheidene Stellung des Volkes gegenüber den Edlen zeigen deutlich, wie es eben die Vorstellungswelt der herrschenden Klasse ist, die sich in diesem Idealstaat widerspiegelt.

Dagegen kommt nun in der Dichtung, in der sich der Mythus vom goldenen Zeitalter zum ersten Male dargestellt findet, in den

vom goldenen Zeitalter sich bereits bei Homer findet, Odyss. XV 403 ff. Damit fällt auch die Annahme von Wilamowitz, daß es nur ein Zug der kyklopischen Zeit ohne Gesellschaftsordnung gewesen sei, wenn die Sklaven an den Kronien frei hatten. — Übrigens gehört nach Wilamowitz, „Weltperioden", 1897 (Gött.), S. 13, auch die „Pietätlosigkeit, der die ganze Vergangenheit gering und ärmlich dünkt gegenüber der Gegenwart", zur sophistischen Aufklärung und ihrem „berechtigten Hochgefühl".

[1]) Vgl. mein Buch: Aus Altertum und Gegenwart Bd. I 2. Aufl. S. 94 ff. (Zur geschichtlichen Beurteilung Homers).

„Werken und Tagen" Hesiods, eben jene Masse des arbeitenden Volkes zum Wort, die auf der Bühne der epischen Welt so sehr in den Hintergrund getreten war. In einem Liede von der Arbeit, von dem Manne der Arbeit, dem bäuerlichen Poeten aus dem ärmlichen Dorfe Askra, wird die hehre Botschaft von der seligen Jugendzeit des Menschengeschlechtes verkündet:[1]) nicht der herrschenden Klasse, — denn zu der hat ihn das Leid, das ihm von den ungerechten und bestechlichen „Königen" (d. h. den regierenden Edelleuten) widerfahren, in scharfen Gegensatz gebracht, — sondern dem ganzen Volke, das mit ihm unter dem gleichen Druck der Adelsherrschaft litt. Wenn man gesagt hat, daß es die befreiende Kritik ist, in der aller Sozialismus wurzelt, so trifft dies hier recht augenfällig zu. Denn das Ideal ist bei Hesiod zugleich der Ausdruck einer rücksichtslosen Kritik der herrschenden Zustände. Sein Lied ist ein „Rügelied" nicht bloß gegen den Bruder, sondern zugleich auch gegen die ausbeuterische Klassenherrschaft, bei der jener seinen Rückhalt fand.

Daher die Popularität der Dichtung Hesiods in den nächsten Jahrhunderten, in denen eben diejenigen Klassen des Volkes, an die sich Hesiod wendet, in siegreichem Ansturm das Joch dieser Klassenherrschaft brachen und die wirtschaftliche Arbeit zu ungeahnter Macht und Ehre emporstieg. Während da, wo die ritterliche Aristokratie fortbestand und der Bauer ein armer Höriger blieb, wie z. B. in Sparta, Hesiod keinen Eingang fand, gewann sein Lied weiteste Verbreitung bei den emporstrebenden Bauer- und Bürgerschaften der fortgeschrittenen Kantone der hellenischen Welt. Die Träume von Glück, Gerechtigkeit und Brüderlichkeit, zu denen sich dereinst der Dichter aus dem sozialen Elend der alten Zeit geflüchtet, sie sind recht eigentlich das Ideal dieser neuen Zeit.

Das Bild von der seligen Urzeit, über die nicht Ares und sein Genosse, der Gott des Kampfgetümmels, sondern Kypris, die

[1]) Für die Ansicht Kirchhoffs, daß das Gedicht von den Weltaltern nicht von dem Dichter des Mahnliedes an Perses sei, ist der Beweis nicht erbracht.

göttliche Mutter des Eros, waltete und mit den Banden der Liebe selbst Menschen- und Tierwelt verband,[1]) das läßt in begeisterten Versen Empedokles, der Führer und Prophet der siegreichen Demokratie von Akragas, vor dem inneren Auge der Tausende erstehen, die er durch den Zauber seines Wortes um sich sammelte. Der Mythus bietet dem Weltweisen und Volksmann die Form dar, in der er seine Ideale dem Empfinden der Masse nahe zu bringen sucht. Und fast um dieselbe Zeit hält die holde Dichtung ihren Einzug an der Stätte, wo die glänzendste Demokratie der Welt ihre geistige Erholung und Erhebung über die Sorgen des Alltagslebens suchte: im öffentlichen Festraum des Dionysos, auf der Bühne des Thaters von Athen!

Die dramatische Dichtung des perikleischen Athens — das Lustspiel, ja gelegentlich auch die Tragödie — war unerschöpflich in immer neuen Erfindungen, die Herrlichkeit des paradiesischen Wunschlandes den entzückten Hörern vorzuführen. Die Freiheit und Gleichheit, an der sich die junge Demokratie berauschte, die Beteiligung aller an den Gütern und Genüssen der Welt, nach denen in der neuen Freiheit auch die Massen immer dringender begehrten, kurz was nur immer einem von den Ideen ungemessenen Fortschrittes erfüllten Geschlecht als das glückliche, goldene Ziel vor Augen schweben mochte, all das war ja in dem Reiche des Kronos volle Wirklichkeit gewesen. Was hätte es Volkstümlicheres geben können, als die poetische Veranschaulichung dieser entschwundenen Welt, durch welche die populärsten Ideale der Zeit selbst Gestalt und Leben gewannen?

---

[1]) Porphyr. De abst. II 21:

*οὐδέ τις ἦν κείνοισιν Ἄρης θεὸς οὐδὲ Κυδοιμός*
*οὐδὲ Ζεὺς βασιλεὺς οὐδὲ Κρόνος οὐδὲ Ποσειδών*
*ἀλλὰ Κύπρις βασίλεια . . .*

*ἥ ἐστιν ἡ φιλία.* Die Verdächtigung der letzteren Worte durch Nauck hat schon Bernays (Theophrast über die Frömmigkeit S. 80) zurückgewiesen. Vgl. Dümmler, Akad. S. 221, der mit Recht bemerkt: Wenn Theophrast (dem wir die Verse verdanken) die Kypris in der uns erhaltenen Hauptstelle über

Auch enthielten die alten Träume von einem seligen Wunschland noch ein anderes Moment, das sich zur Steigerung der dramatischen Wirkung vortrefflich verwerten ließ. Jene sentimentale Idylle trat uns ja von Anfang an in einer doppelten Gestalt entgegen: als die Vorstellung von einem verlorenen Jugendparadies in der Vergangenheit und als Glaube an die Möglichkeit eines gleich vollkommenen Glückes in der Zukunft. Schon bei Hesiod reiht sich an die Idee vom goldenen Zeitalter die Vorstellung von dem Lande ewigen, ungetrübten Glückes, das ferne am Ende der Welt liegt; die „elysische Flur" Homers, die Inseln der Seligen, wie Hesiod es nennt. Die „letzte Zufluchtsstätte menschlicher Hoffnung",[1]) wo der alte Götterkönig, unter dessen Herrschaft einst das goldene Zeitalter des Friedens und Glückes auf Erden bestand, völlig abgeschieden von der ihm durch Zeus entrissenen Welt wie in einem neuen goldenen Zeitalter über die Seligen waltet.[2]) Ähnlich hat auch die Komödie das goldene Freudenreich nicht nur als eine Erscheinung der grauen Vergangenheit dargestellt; auch sie hat es sozusagen in die Zukunft hineinprojiziert, indem sie die seligen Wonnegärten z. B. in die Unterwelt verlegt,[3]) oder sie läßt es noch leibhaftig auf Erden selbst bestehen, wenn auch in fernen sagenhaften Landen;[4]) eine Anschauungsweise, die den Reiz des utopischen Gesellschaftsbildes wesentlich erhöhen mußte.

---

das goldene Zeitalter mit der *φιλία* identifiziert, so werde er hierfür sicherlich bei Empedokles selbst genügenden Anhalt gefunden haben.

[1]) Siehe Rohde, Psyche S. 64 ff.

[2]) Vgl. auch Pindar Ol. II 78 f. Eine Vorstellung, die, nebenbei bemerkt, auch gegen die obengenannte Ansicht von Wilamowitz über Kronos spricht.

[3]) Pherekrates in der Komödie *Μεταλλῆς*. Siehe Kock, Comicorum Atticorum fragmenta I 174 ff. fr. 108. Hier wohnt tief im Bergesschoße ein „stilles Volk" seliger Leute in „des Reichtums Fülle und des Glückes Überfluß"; wer an der rechten Stelle, zur rechten Stunde hinabsteigt, kann zu ihm gelangen.

[4]) Pherekrates in den *Πέρσαι* a. a. O. 182 fr. 130 und Nikophon in den *Σειρῆνες* eb. I 177 fr. 13.

Für uns freilich ist diese ganze Dichtung bis auf dürftige Bruchstücke verloren, aus denen sich nur eine höchst unvollkommene Vorstellung von dem gewinnen läßt, was Kratinos und seine Kunstgenossen, oder gar die Tragiker aus dem alten Mythus gemacht haben. Wie z. B. das gepriesene „Gemeinschaftsleben im Kronosreich“ [1]) zur Darstellung kam, erfahren wir nirgends. Wir hören nur ganz im allgemeinen, daß die Schlaraffia der Komödie in der Tat ein Reich absoluten sozialen Friedens war. So erscheint in einer Komödie des Teleklides, der — wie Kaiser Friedrich aus dem Kyffhäuser — auf die Oberwelt zurückgekehrte uralte König Amphiktyon auf der Bühne und entwirft ein Bild von dem seligen Friedensreich, das mit den Worten beginnt:

„So will ich euch schildern das Glück und die Lust, die ich den Menschen gewährte.
Da war vor allem der Friede im Land alltäglich wie Luft und wie Wasser,
Nicht Furcht entsproßte der Erde, noch Weh. Sie brachte des Guten die Fülle.“ [2])

Im übrigen aber dürfen wir wohl vermuten, daß die wesentlichsten Konsequenzen, welche die jugendliche soziologische Spekulation des 5. Jahrhunderts aus dem Gemeinschaftsprinzip und der Idee der Brüderlichkeit zog, in einer Dichtung, in der die die Zeit bewegenden Fragen einen so lebhaften Widerhall fanden, ebenfalls zum Ausdruck gekommen sein werden. Die Idee der Frauengemeinschaft z. B., die uns schon damals (z. B. bei Herodot) in den idealisierenden Vorstellungen über die Naturvölker entgegentritt [3]) und von Euripides auf der Bühne als Problem vorgetragen wird,[4]) dürfte auch in den dramatischen Schilderungen des goldenen Zeitalters nicht ganz gefehlt haben. Die blühenden, mit allen Reizen geschmückten Jungfrauen, die in dem von Pherekrates geschilderten Paradies die Becher bedienen,[5]) weisen deutlich genug in diese

[1]) ἡ ἐπὶ Κρόνου κοινωνία. Vgl. S. 380.

[2]) Nach Zielinskis freier Übersetzung. Siehe Teleklides Ἀμφικτύονες K. I 209 fr. 1: εἰρήνη μὲν πρῶτον ἁπάντων ἦν ὥσπερ ὕδωρ κατὰ χειρός.

[3]) Siehe S. 113 ff.

[4]) Siehe S. 359.

[5]) Kock I 175 fr. 108.

Richtung. Auch die Weltbeglückungspläne, die Aristophanes in seiner Kommunistenkomödie verkünden läßt,[1]) haben gewiß manche Züge mit dem Wunschlande gemein, wie es das ältere Lustspiel schilderte. Es ist sicherlich nicht zum ersten Male gesagt, was hier vom Zukunftsstaat gerühmt wird, daß in ihm nämlich kein Frevel am Gemeinwesen möglich sei, keine falschen Zeugen oder Sykophanten,

„Kein Beutelschneiden, kein Mißgönnen fremden Glücks,
Kein Nackt- und Bloßgehn, kein Verarmen, keine Not,
Kein Zank der Parteien, kein Verhaft für fällige Schuld!"[2])

In der Tat das goldene Zeitalter in leibhaftiger Gestalt!

Jedenfalls zeigt sich nach einer anderen Seite hin eine enge Verwandtschaft zwischen den Zukunftserwartungen der kommunistischen Schwärmer bei Aristophanes und der Darstellung des goldenen Zeitalters bei den anderen Dichtern der Komödie. Hier wie dort kann sich die poetische Phantasie nicht genug tun in der Schilderung der sinnlichen Freuden, die das ideale Wunschland in sich birgt. Einerseits wurde damit ja eine der empfänglichsten Seiten im Volksgemüt berührt, anderseits entsprach die realistische Ausmalung dieser Herrlichkeiten so recht dem Geiste, der unter der Herrschaft der komischen Muse im Festraum des Dionysos waltete. Wie es Bacchus' Gabe ist, die den Sterblichen hoch über Sorge und Leid hinaushebt, die arm und reich gleich macht und in einem Meere goldenen Überflusses nach einem holden Traumland entführt,[3]) so will auch die Komödie „die Festgemeinde des Gottes in einen Rausch des lachenden Optimismus und der verwegensten Phantastik versetzen".[4]) Eine Wirkung, die durch nichts besser erreicht werden

[1]) Siehe unten.

[2]) Aristophanes, Ekkl. v. 56 ff.

[3]) Pindar fr. 218 Christ.

*Ἀνίκ' ἀνθρώπων καματώδεες οἴχονται μέριμναι*
*στηθέων ἔξω, πελάγει — δ' ἐν πολυχρύσοιο πλούτου*
*πάντες ἴσα νέομεν ψευδῆ πρὸς ἀκτάν·*
*ὃς μὲν ἀχρήμων, ἀφνεὸς τότε, τοὶ δ' αὖ πλουτέοντες.*

[4]) Nach der treffenden Bemerkung F. A. Voigts in Roschers mythol. Lex. I 1081, Artikel „Dionysos".

konnte, als durch die Vorführung des goldenen Kronosreiches, das so ganz und gar dem Zauberlande glich, zu dem dionysische Lust ihre Jünger entrückt. So wird in himmelstürmender Laune aus den abenteuerlichsten Vorstellungen ein phantastisch-drolliges Gebäude aufgebaut. Die kühnsten Träume einer ausschweifenden sinnlichen Phantasie gewinnen Leben und Gestalt.

Mit immer neuem Behagen wird ausgemalt, wie in jener seligen Zeit die Natur es fertig brachte, daß allen Erdenkindern ohne Unterschied und ohne eigene Mühe alles zuteil ward, wessen sie nur immer bedurften und begehrten. Das Brot wuchs bereits gebacken aus der Erde hervor oder hing, wie die Früchte, an den Bäumen.[1]) Die Ströme waren mit Wein oder — wie es in einer anderen Version hieß — mit Milch und Honig, die Kanäle mit pikanten Saucen gefüllt. Weizen- und Gerstenbrote stritten sich vor dem Mund der Leute um die Gunst, verzehrt zu werden, gebratene Vögel und allerlei feines Backwerk flog ihnen von selbst in den Mund, die Fische kamen in die Häuser, um sich dort selbst zu braten und selbst aufzutragen. Suppenströme führten warme Fleischstücke in ihren Wogen heran. Selbst das Spielzeug der Kinder bestand aus erlesenen Leckerbissen;[2]) und was dergleichen Phantastereien mehr sind. In den fernen Wunschländern, die sich noch dieser goldenen Zeit erfreuen, schneit es Mehl, tröpfelt's Brote und regnet's Brei.[3]) Es sind Verhältnisse, durch die zum Teil auch das schwierige ökonomische Problem gelöst erscheint, das die Komödie mit Vorliebe aufwirft, wie es nämlich möglich gewesen sei, daß die Gesellschaft ohne eine dienende Klasse bestehen konnte und doch der einzelne sich nicht selbst zu bedienen brauchte.[4])

[1]) Kratinos in den *Πλοῦτοι* bei Kock I 64 fr. 165.

[2]) Teleklides in den *Ἀμφικτύονες* K. I 209 fr. 1.

[3]) Bei Nikophon in den *Σειρῆνες* a. a. O.

[4]) Krates *Θηρία* K. I 133 fr. 1:

*A. ἔπειτα δοῦλον οὐδὲ εἷς κεκτήσετ' οὐδὲ δούλην,*
*ἀλλ' αὐτὸς αὑτῷ δῆτ' ἀνὴρ γέρων διακονήσει;*
*B. Οὐ δῆθ'.*

Vgl. Pherekrates *Ἄγριοι* K. I 147 fr. 10. Dazu Athenäos VI 267e: *Οἱ δέ*

Noch gründlicher aber erledigte diese Frage eine andere Schilderung: sie läßt nämlich alle Dienste einfach durch die beseelt gedachten Gebrauchsgegenstände selbst leisten! Der Automat ersetzt alle dienenden Hände.[1]) Man braucht nur zu rufen, so stehen sie zu Diensten. Zum Tische sagt man: „Komm und decke dich", — zum Backtrog: „Knete den Teig", — zum Kruge: „Schenk' ein", — zum Becher: „Geh und spül' dich" usw.[2])

Man sieht: der alte Mythus ist hier ganz und gar zum Märchen vom Schlaraffenland geworden. Und die phantastische Ausgestaltung dieses zauberhaften Märchenlandes ist gewiß wesentlich das Werk der Komödie. Aber wie die heitere Muse überall dem wirklichen Leben und Empfinden des Volkes nachgeht, mit dessen Schwächen ihr Humor sein freies Spiel treibt, so hat sie gewiß auch hier nur die Fäden weitergesponnen, welche bereits die Phantasie des Volkes geknüpft. Die Schlaraffia der Komödie ist nur die groteske Ausgestaltung einer volkstümlichen Sozialphilosophie und zugleich die geistvollste Satire, die ihr zuteil werden konnte. Das Volk hat sicherlich zu allen Zeiten das Bedürfnis empfunden, die allgemeine Vorstellung vom Kronosreich durch eine realistische Ausmalung seinem Empfinden näher zu bringen,[3]) ein Bemühen, das naturgemäß nur zu leicht ins Burleske umschlagen

---

*τῆς ἀρχαίας κωμῳδίας ποιηταὶ περὶ τοῦ ἀρχαίου βίου διαλεγόμενοι, ὅτι οὐκ ἦν τότε δούλων χρεία, τοιάδε ἐκτίθενται.*

[1]) Bei Krates a. a. O.: *ὁδοιποροῦντα γὰρ τὰ πάντ' ἐγὼ ποιήσω*, die denkbar radikalste Erfüllung des *„αὐτόματ' ἦν τὰ δέοντα"*.

[2]) *πρόσεισιν αὖθ' ἕκαστον*
*τῶν σκευαρίων, ὅταν καλῇ τι. παρατίθου, τράπεζα.*
*αὕτη, παρασκεύαζε σαυτόν· μάττε, θυλακίσκε.*
*ἔγχει, κύαθε. ποῦσθ' ἡ κύλιξ; διάνιζ' ἰοῦσα σαυτήν.*

[3]) Man vgl. nur, wie sinnlich der spätere griechische Volksglaube sich die Herrlichkeit des Paradieses ausgemalt hat (bei Basilios d. Gr., gest. 379, *περὶ παραδείσου* II 348) und noch heutigen Tages ausmalt, wofür ein kyprisches Volkslied und ein naxisches Märchen charakteristische Belege darbieten. Siehe Pöschel, Das Märchen vom Schlaraffenland (Beiträge zur Geschichte der deutschen Sprache und Literatur V 403).

konnte. Ebenso ist es psychologisch leicht begreiflich, daß bei dieser sinnlichen Ausmalung des Ideals die ideelle Seite des Mythus mehr und mehr in den Hintergrund trat. Ungleich tiefer als die Idee der Gemeinschaft und die Brüderschaftsschwärmerei wurzelt der Gedanke an das eigene Selbst! Im Kommunismus der Massen überwiegt daher immer das individualistische Interesse, der Gedanke an die Freiheit von dem Zwang des Dienens und der Arbeit und an eine möglichst schrankenlose Befriedigung aller Bedürfnisse und Begierden. Das größte Glück der größten Zahl, d. h. das Glück in der derb sinnlichen Gestalt, wie es die große Mehrheit versteht: das ist der Grundton, auf den dieser plebejische Utopismus gestimmt ist.

Man vergegenwärtige sich nur die zahlreichen griechischen Sprichwörter, die in naivster Weise die Wonnen eines sinnlich behaglichen Lebens preisen oder — um mit den alten Erklärern zu reden — die „Fülle des Glücks" und der „Güter" und das allgemeine „Bereitstehen" dieser Güter (*πλῆθος εὐδαιμονίας — ἕτοιμα ἀγαθά — πλῆθος ἀγαθῶν*) preisen.[1]) Es ist ein Leben, wie „gemahlen und gebacken" (*βίος ἀληλεσμένος καὶ μεμαγμένος*), der vielberufene *βίος Ἄβρωνος*, eben das Schlaraffenleben, wo die Feldfrüchte ohne Zutun menschlicher Arbeit (*αὐτομάτως*) gemahlen und gebacken werden und wo — auch wieder nach dem Sprichwort, — das Brot gebacken (die *μᾶζα μεμαγμένη*) auf der Straße liegt, Ströme von Wein und Honig und andern guten Dingen fließen und sich zu einem „Meer von Gütern" (*θάλασσα ἀγαθῶν*) sammeln. Da hagelt es Geld (*δραχμὴ χαλαζῶσα*), da stäubt und regnet das Gold auf einen hernieder (*χρυσῷ καταπάττειν τ.*), da gibt es himmelhohe Goldberge (*χρυσᾶ ὄρη*) und Silberquellen. Tier und Gerät folgt dem Wink des Menschen. Zu arbeiten braucht niemand, und so ist denn auch in dieser Art von Sprichwörterliteratur von Arbeit nirgends die Rede.[2])

[1]) Vgl. dazu und zum Folgenden die Zusammenstellung bei Crusius, Märchenreminiszenzen im antiken Sprichwort (Verh. d. 40. Philol.Vers. 1889, S. 37 f.).

[2]) Alles nach Crusius a. a. O.

Vortrefflich hat die Anschauungsweise, aus der diese Form des sozialen Utopismus erwuchs, und die durch sie aufgestachelte kommunistische Begehrlichkeit der lachende Philosoph von Samosata charakterisiert und zwar in unmittelbarer Anknüpfung an die Legende vom goldenen Zeitalter, indem er sich in den „Briefen an Kronos" als einen der armen Verehrer des Gottes einführt, der natürlich kein dringenderes Anliegen hat, als daß Kronos das verhaßte Vorrecht der Reichen auf all diese „guten Dinge" aufheben und dieselben allen zugänglich machen möge, weil sonst die Feier seines Festes eigentlich keinen Sinn hätte.[1]) „Das ist es, lieber Kronos, was mich am allermeisten verdrießt, ja wir finden es ganz unerträglich, daß der eine nichts zu tun haben soll, als auf Purpurbetten ausgestreckt die langsame Verdauung einer allzu reichlichen Mahlzeit abzuwarten, sich Komplimente über sein Glück machen zu lassen und alle Tage im Jahr Feiertag zu haben, während uns andere sogar im Traume die Frage beschäftigt, wo die vier Obolen herkommen sollen, um uns am nächsten Tag mit einem Magen voll trockenen Brotes oder Gerstenbreies und einer Handvoll Kresse oder Aschlauch oder ein paar Zwiebeln zum Beigericht wieder schlafen zu legen. — Erst dann, o Kronos, wenn du hier reformiert und Wandel geschafft hast, wird man sagen können, du habest das Leben wieder zum Leben und dein Fest wieder zum Feste gemacht."

Daher wird wohl auch in den charakteristischen Debatten, die zwischen den Anwälten des Reichtums und des Sinnengenusses einerseits und den Vertretern der Armut, Entsagung und Arbeit, anderseits in mehreren dieser Schlaraffenkomödien ausgefochten werden, der Sieg in der Regel auf seiten der ersteren gewesen sein.

„Was" — erklärt der Fürsprech des Reichtums in den „Persern" des Pherekrates der Armut oder ihrem Vertreter —

„Was brauchen wir all deine Wissenschaft
von Stieranspannen und Pflügen,

[1]) Kronosbriefe 20 f.: *ἐχρῆν γάρ σε, ὦ ἄριστε Κρόνε, τὸ ἄνισον τοῦτο ἀφελόντα καὶ τὰ ἀγαθὰ ἐς τὸ μέσον ἅπασι καταθέντα ἔπειτα κελεύειν ἑορτάζειν.*

Von Sichelbereitung und Schmiedhandwerk,
von Saat und Mahd und Umzäunung?
Von selber werden, du hast's ja gehört,
durch die Gassen sich rauschende Ströme
Von dampfender Brühe ergießen und Speck
und achillische Klößchen uns führen
Weither, von den Quellen des Reichtums her;
wer mag, schöpft voll sich die Schüssel.
Und würzigen Rauchwein regnet uns Zeus
herab auf die Ziegel der Dächer,
Und die Wasserspeier am Dachkarnies,
sie speien uns saftige Trauben
Und Honigkuchen und Linsenbrei
und Hörnchen und Brezeln und Semmeln.
Und all die Bäume da drauß im Gebirg,
nicht Blätter werden sie tragen,
Nein, schimmernde Würste und Kabeljaus
und zarte gebratene Drosseln."[1])

Und wie triumphierend verkündet in der Tierkomödie des Krates gegenüber dem Vorkämpfer der Armut und Genügsamkeit der des Reichtums und Genusses:

„Hör' nun auch mich an. Ich will grad' im Gegenteil
Zum warmen Bad das Wasser meinen Freunden hier
Vom Meer auf säulenunterstütztem Aquädukt
Herführen, wie man's in der Päanshalle sieht.
So wird es jedem in die Wanne fließen; ist
Sie voll, so sagt es „haltet ein!" Dann kommt sofort
Von selbst der Schwamm, das Fläschchen nebst den Sandelschuh'n."[2])

Aussichten, die bei Eupolis im „Goldenen Zeitalter" einen Gläubigen zu dem Jubelruf begeistern:

„O Stadt, du schönste von allen, soviele Kleon beherrscht,
Wie glücklich warst du vor Zeiten, wie glücklich wirst du noch sein!
* * *
Da soll sich einer nicht freuen, nicht lieben unser Athen,
Wo selbst dem krüppligen Wichte, wie dürr und häßlich er sei . . ."[3])

[1]) Nach der Übersetzung Zielinskis. K. I S. 183 fr. 130.

[2]) Nach Zielinski, der S. 58 das Fragment allerdings dem „Goldenen Zeitalter" des Eupolis zuschreibt. Siehe K. I S. 134 fr. 15.

[3]) K. I S. 337 fr. 290, 292. Siehe Zielinski a. a. O. S. 34.

Ein Ausblick, den man verstehen wird, wenn man sich das gleich zu schildernde sexuelle Utopien des Aristophanes vergegenwärtigt.[1])

Auf dem Boden dieser Weltanschauung, für welche das physische Wohlsein das allbeherrschende Prinzip und die soziale Frage nur als Magenfrage von Interesse ist, mußte die soziale Utopie naturgemäß immer wieder zur Posse, zum Fastnachtsspiele werden. Und als solche erscheint sie denn auch in der einzigen Dichtung, die uns aus der langen Reihe komischer Idealstaaten vollständig erhalten ist: in der köstlichen poetischen Satire der „Ekklesiazusen",[2]) in der Aristophanes mit dem rücksichtslos derben Humor eines Shakespeare und der überlegenen Heiterkeit eines Molière dem proletarischen Utopismus noch einmal sein Spiegelbild vor Augen hält; während zugleich mit genialer Kühnheit die letzte noch mögliche Steigerung erfolgt und die Schlaraffia aus weltentrückter Ferne unmittelbar auf den Boden der attischen Wirklichkeit selbst verpflanzt wird.

Es ist, wie gesagt, ein Zerrbild, das in Äußerlichkeiten grotesk übertreibt, um den plebejischen Kommunismus dem Fluch der Lächerlichkeit preiszugeben; und der Dichter erreicht diesen Zweck, indem er eben überall die letzten und äußersten Konsequenzen zieht, die kühnsten Proletarierphantasien womöglich noch übertrumpft.[3]) Allein sieht man von der bizarren Maske ab, so kommen doch vielfach echte Züge zum Vorschein. Von dem innersten Wesen und den eigentlichen Triebkräften dieses vulgären Utopismus erhält man ein Bild von packender Naturtreue.

Ein harmloser Spuk ist natürlich die Weiberherrschaft, mit deren Begründung das Stück beginnt, von der aber im weiteren Verlauf wenig mehr die Rede ist.[4]) Sie dient nur zur Steigerung

[1]) Mit Recht verweist schon Zielinski auf die Ekkl. v. 626 ff.

[2]) um 390 aufgeführt.

[3]) Vgl. v. 578: *μήτε δεδραμένα μήτ' εἰρημένα πω πρότερον.*

[4]) Das hat schon Dietzel mit Recht hervorgehoben in seinen Beiträgen zur Geschichte des Sozialismus und Kommunismus (Ztschr. f. Lit. u. Gesch. d.

der Komik und zugleich als wahrhaft genial erdachtes Mittel, um den Übergang von der alten Gesellschaft zum Zukunftsstaat völlig unblutig und in heiterster Weise sich vollziehen zu lassen.[1]) „Durch Weiberlist bei Nacht und Nebel kühn und fein gesponnen," kommt ein Beschluß der Volksversammlung zustande, der „Stadt und Volk den Frauen übergibt" und jene Einrichtungen ins Dasein ruft, auf welche sich das eigentliche Interesse des Stückes und die Satire des Dichters konzentriert: die Frauen- und Gütergemeinschaft. Auf den Kommunismus des Genießens, den diese Gemeinschaft ermöglichen soll, ist alles Sinnen und Trachten in dem irdischen Paradies gerichtet, das die zur Präsidentin der kommunistischen Republik erkorene emanzipationslustige Dame, die Bürgerin Praxagora, „klugen und freien Sinnes"[2]) verkündet. Das ist es, was allem Volk eine Zukunft voll nie gesehenen „Glanzes und ungezählten lebenerhöhenden Gewinnes"[3]) verbürgen, die Stadt glücklich machen soll für alle Zeiten!

So wird denn in den verlockenden Bildern, in denen die Präsidentin die Herrlichkeiten des neuen Gemeinwesens vor ihrem Ehemann entrollt — dem echten Typus des proletarischen Kleinbürgers Athens —, die Verstaatlichung aller Produktions-

Staatswissensch. I 382), der ersten wahrhaft geschichtlichen Würdigung der Ekklesiazusen, deren Ergebnissen ich in allem Wesentlichen zustimme. Hier ist auch die Frage, ob Aristophanes eine Satire auf Platos „Staat" beabsichtigte — natürlich in negativem Sinne —, endgültig erledigt, weshalb ich an dieser Stelle auf eine Erörterung verzichten kann.

[1]) Der antike Dichter hatte es nicht so leicht, wie der Verfasser des modernen Romans „Im Reiche der Frauen. Jedem das Gleiche", der eine ähnliche Revolution durch die Agitation der Frauen bei den Wahlen herbeigeführt werden läßt. — Nebenbei bemerkt ist dies übrigens nicht die einzige Wiederholung des aristophanischen Motivs. Schon unter den Staatsromanen des 17. Jahrhunderts befindet sich einer, der einen Weiberstaat schildert: Viraginia vel Gynia nova. Siehe Kleinwächter, Staatsromane S. 50.

[2]) *πυκνὴν φρένα καὶ φιλόσοφον.* v. 571.

[3]) 574 ff.: . . . *πολίτην*
*δῆμον ἐπαγλαϊοῦσα*
*μυρίαισιν ὠφελίαισι βίου.*

und Konsumtionsmittel in Aussicht gestellt, damit „alles Gemeingut sei, teilnehme ein jeder an allem, und vom Gemeingut jeglicher lebe“.[1])

„So schaff' ich denn erstens den Acker
Zu Gemeingut um und das sämtliche Geld und was sonst noch jeder Besitz hat.
Aus dem Gemeinschatz werden wir Frauen euch Männer ernähren und kleiden,[2])
Ihn verwaltend mit Fleiß und mit Sparsamkeit und Rechnung legend von allem.
Aus Armut tut kein Mensch mehr was, denn alle sie haben ja alles:
Brot, Kuchen, Gemüse, Fleisch, Fische, Gewand, Wein, Kränze, Rosinen und Mandeln.“[3])

Wie das alles auf die Dauer zu beschaffen sei, wenn jeder nur dem Genuß, niemand mehr der Arbeit leben will, das braucht den Bürger des Zukunftsstaates nicht zu bekümmern. Zwar stehen ihm nicht die beseelten Automaten des Fabellandes Schlaraffia zu Gebote; aber hatte nicht schon die bestehende Gesellschaft ihre vernunftbegabten Werkzeuge, die ihm bis zu einem gewissen Grade Ähnliches leisten konnten? Den Sklaven, auf den er die verhaßte Arbeit abwälzen kann, nimmt er mit Vergnügen in das neue Gemeinwesen hinüber, so radikal er sonst mit allem Bestehenden gebrochen hat. Die Freiheit und Gleichheit, die er für sich beansprucht, wird von ihm — darin denkt er bei all seinem Fortschrittsdrang so konservativ und individualistisch wie der engherzigste Plutokrat — der ganzen unglücklichen Menschenklasse versagt, der schon die bestehende Gesellschaft ein Übermaß von Arbeitslast aufgebürdet hatte, und die nun, wo auch der niedrigste freie Proletarier sich von der Arbeit emanzipiert hat, alle Mühe und Plage allein übernehmen muß.

„Das Feld“ — erklärt Praxagora dem freien Bürger Athens — „bestellen die Sklaven! Für dich bleibt nur das eine Geschäft, wenn der Schatten sich streckt, dich geschmückt zum Gelag zu be-

[1]) 589 f.: *κοινωνεῖν γὰρ πάντας φήσω χρῆναι πάντων μετέχοντας κἀκ ταὐτοῦ ζῆν.*

[2]) 597 ff.

[3]) 604 f.

geben."[1]) Diese proletarischen Vertreter des Freiheits- und Gleichheitsprinzips „denken nicht daran, daß die Sklaven gewissermaßen auch Menschen sind, sondern fressen behaglich auf der von fremder Arbeit gedüngten Weide".[2])

Es ist, als ob der ganze Staat für sie einzig und allein zur möglichst glänzenden Lösung der Magenfrage da wäre.

„Die Gerichtshöf' erst, dann die Hallen und Scharrn, Eßsäle werden sie sämtlich."[3])

Auf die Tribüne kommen Kannen, Krüge und Weinfaß zu stehen. Auf dem Markte aber wird die Urne aufgestellt, nicht mehr, wie bisher zur Erlosung von Ämtern oder Richtersitzen — die braucht man nicht mehr —, sondern zur Verlosung der Kuverts für das große Gastmahl, das der Staat alltäglich allen Bürgern bereitet.[4])

„Ein jeder vergnügt zum Gerichtshof eilt, wo die Nummer zum Essen ihn hinweist,
Wenn der Herold ruft: Die von Numero A, die werden sich alle gefälligst
In die Königshalle begeben zu Tisch; die von B in die Halle daneben,
Die von Numero C sind unter der Stadt, in der Halle der Mehlmagazine."

Und was sie hier finden, ist nicht ein „Essen", sondern ein „Schwelgen", von dem die das Mahl ansagende Bürgerin Heroldin eine verführerische Schilderung gibt:[5])

„Ihr Bürgerinnensöhne — denn so heißt ihr jetzt —
Auf, eilet zur Regentin, die wir eingesetzt,
Damit das Glück des Loses allen, Mann für Mann,
Verkünden möge, wo er heute speisen kann!
Es sind die Tafeln allzumal bereitet schon,
Die Küch' und Keller weidlich ausgebeutet schon.
Mit Vließ und Teppich aller Sitz bebreitet schon;
Man mischt die Becher, reihentlang stehn hinterm Tisch
Die Salbenmädchen; schon am Feuer ist der Fisch,

---

[1]) 651 f.
[2]) Nach dem treffenden Ausdruck von Dietzel a. a. O. S. 388.
[3]) 676.
[4]) 681 ff.
[5]) 834 ff.

Der Hase bratet und der Kuchen im Ofen backt!
Man wickelt Kränze, und die Aschkastanie knackt.
Von jungen Mädchen wird ein Schnepfenklein gehackt ...
Auf, auf geschwind; man bringt das Essen schon hinein!
Ihr braucht den Mund nur aufzumachen, so fliegt's hinein."

Es ist fast wie im Lande Schlaraffia, und auch die kulinarischen Genüsse, die des Bürgers gleich beim großen Freudenmahl des ersten Tages harren, können sich wohl mit denen messen, in deren Preis sich die poetischen Schilderungen des Kronosreiches überboten hatten. Es naht ein Frikassee von Sprotten, Muränen, Lampreten, Trüffeln, Schnepfen, Fasanen, Lerchen, Tauben, Hasen usw. — Also verkündet der Schlußchor in seinem „Essenshoffgesang" (*μέλος μελλοδειπνικόν*).[1])

Ja, es winken noch süßere Freuden! Das Freiheits- und Gleichheitsprinzip wäre nur unvollkommen verwirklicht, wenn nicht auch alle Schranken gefallen wären, welche die alte Gesellschaft dem Liebesgenuß gesteckt hatte. Eigene Häuslichkeit, Ehe, Familie gibt es nicht mehr. Die Stadt wird *ein* großes Haus bilden, hinweg wird alles gebrochen, damit jeder zu jedem stets freien Zugang habe, oder — wie wir hinzufügen dürfen — jeder zu jeder.[2]) Denn neben der Gütergemeinschaft besteht die allgemeine Weibergemeinschaft.

Dem Einwand, daß man nach der Beseitigung des Privateigentums kein Geld mehr für Dirnen haben werde, begegnet Praxagora siegreich mit der Erklärung:

„In Zukunft steht es frei, sie umsonst zu beschlafen,
Denn gemeinsam mach' ich sie gleichfalls so, daß jede zu jedem sich hinlegt
Und schwängern sich läßt von jedem, der will."[3])

Die Stadt ist von jetzt an nicht nur ein Luxushotel, sondern auch ein Gratisbordell![4])

---

[1]) 1152 ff.

[2]) 672 ff.: *τὸ γὰγ ἄστυ μίαν οἴκησίν φημι ποιήσειν συρρήξας εἰς ἓν ἅπαντα, ὥστε βαδίζειν εἰς ἀλλήλους.*

[3]) 613 f.

[4]) Dietzel S. 399.

— „Wir setzen von allem so jeglichem vor,
Daß bespitzt er, das Kränzlein halb auf dem Ohr,
Heimwandelt, sein Stümpflein Licht auf dem Rohr,
Und die Weibsen in Gassen und Gäßchen, mit Schrei'n
Auf jeden Kommenden stürmen sie ein,
Liebkosen und betteln: Bei mir kehr' ein,
Drin wartet ein reizendes Jüngferchen dein.
Kommt! ruft eine andere hoch im Mansard,
Hier hab ich ein Dirnchen dir, wunder wie zart
Und wie hold und wie fein; doch sie wird erst dein,
Wenn zum Imbiß erst du bei mir stiegst ein!"[1] —
„Wohlan denn, sagt mir, ob es euch gefällt?"

„Aber" — wendet der Ehemann Blepyros ein — „wie wäre man bei solchem Leben imstande, die eigenen Kinder zu erkennen?" — „Das ist gar nicht nötig" — erwidert Praxagora —, „die Kinder betrachten alle älteren Männer als ihre Väter." Darauf der Gatte: „Wenn sie aber jetzt schon den Vater, den sie kennen, durchprügeln, warum ihn in Zukunft nicht, wenn man nichts von ihm weiß, behofieren?" — „Dergleichen ist nicht zu befürchten," erwidert die Gattin.

„Das duldet schon der Nachbar nicht. Vordem ließ keiner sich's kümmern,
Ob ein anderer Prügel vom Sohne bekam; jetzt muß, wenn er prügeln und schrei'n hört,
In Besorgnis, es sei sein Vater in Not, er dem Prügelnden eilen zu wehren."[2]

Ausgeschlossen ist von der allgemeinen Liebeskonkurrenz nur die Sklavin. Den „Huren soll ihr Geschäft gelegt werden" — verkündet Praxagora, —

„Damit des Jünglings frische Kraft die Bürgerin
Genieße. Nicht mehr soll die Sklavin aufgeputzt
Dem freien Weibe Kypris' schönste Gunst entziehn;
Beim Sklaven schlafen darf sie nur, ist mein Gebot."[3]

Ganz frei allerdings ist auch für den Bürger und die Bürgerin die Liebe nicht. Denn die Natur ist leider auf diesem

[1] 690 ff.
[2] 634 ff.
[3] 720 ff.

Gebiete Aristokratin! Sie hat körperliche Kraft und Schönheit allzu ungleich verteilt, als daß man hoffen dürfte, die einzelnen würden sich bei freier Liebe auch auf diesem Gebiete zur praktischen Anerkennung des Gleichheitsprinzips verstehen. Alle würden „nach der Schönsten im Land, wie natürlich, gehn und sich ihrer zu freuen verlangen".[1]) Und umgekehrt würden alle Weiber den hübschesten Mann umarmen wollen. — Um daher auch hier die Gleichheitsidee zur Wahrheit zu machen, muß die Freiheit beschränkt werden. Es wird ein Reihedienst der Minne angeordnet, bei dem auch die Häßlichen nicht zu kurz kommen. Freilich eine Klippe, an der die ganze Herrlichkeit des Zukunftsstaates zu scheitern droht!

Hier entsteht ein Konflikt zwischen liberté und égalité, der dem Dichter Stoff zu Szenen von wahrhaft verblüffender Komik liefert, — dem köstlichen, wenn auch über die Maßen derbnaturalistischen Finale des Stücks, darstellend den Streit der älteren und ältesten Weiblein um den schmucken Burschen, den sein Liebchen so gerne für sich allein haben möchte, aber nicht haben kann, weil dies dem Gleichheitsprinzip widersprechen würde. — Man hat mit Recht bemerkt, daß das sexuelle Utopien gewisser Kommunisten niemals eine so durchschlagende niederschmetternde Kritik erfahren hat, wie hier. „Schade, daß unser höherentwickeltes Anstandsgefühl, richtiger gesagt, unsere eingelernte Prüderie uns dies siegreiche befreiende Lachen über soviel ‚Menschliches' nicht mehr gestattet."[2]) Für die Prophetin des Zukunftsstaates freilich sind derartige Widersprüche und Konflikte nicht vorhanden. Nach ihrer Ansicht wird das unzweifelhafte Ergebnis des Kommunismus eine völlig ungetrübte Harmonie und Eintracht sein. In siegesgewissem Optimismus[3]) verkündet sie: Bei uns ist Neid und Mißgunst, Zank

[1]) 616.

[2]) Dietzel S. 383.

[3]) „So klar beweis' ich's," — sagt Praxagora von den Vorzügen der Gütergemeinschaft — „daß selbst meinem Manne nichts zu erwidern möglich ist."

und Streit, Frevelsinn und Freveltat unmöglich. Denn die Ursache von alledem: Not und Armut ist ja für immer beseitigt. Wo „allen gemein ist dasselbe Geschick“ [1]) und alle überreichlich satt werden an Braten, Wein und Liebe, da ist auch Diebstahl, Raub, Betrug usw. aus der Welt verschwunden.

Mit dieser Argumentation schlägt Praxagora alle Einwände ihres dumm-schlauen Ehemanns Blepyros nieder, der an die Wirklichkeit des kommunistischen Paradieses nicht recht glauben will, so gerne er sich auch die Genüsse desselben gefallen ließe. Sein Bedenken, die lieben Mitbürger möchten bei der Ablieferung ihres Eigentums an den Staatsschatz gar manches unterschlagen,[2]) weist sie mit der Bemerkung zurück, daß jetzt, wo „alle alles haben“, derjenige, der nicht abliefert, von seinem Betrug keinen Nutzen hat. Was soll er mit dem Gelde anfangen, da aus Armut niemand mehr um Geld etwas zu tun braucht? [3]) Wozu ferner noch stehlen, wenn alles gemeinsam;[4]) wozu rauben, wo alle haben, was nottut? [5])

„Wes Mantel man will, der gibt ihn sogleich freiwillig. Wozu denn sich zanken?
Denn er geht gleich drauf zum Zentralmagazin und holt sich da einen noch bessern.“[6])

Man sieht: Frau Praxagora stimmt ganz mit Herrn Bebel überein, der mit der gleichen Emphase und der gleichen kategorischen Sicherheit, wie die Präsidentin des lustigen Weiberstaates, in seiner „Frau“ das prophetische Wort spricht: „Die Diebe sind ver-

---

[1]) 593: *ἀλλ' ἕνα ποιῶ κοινὸν πᾶσιν βίοτον καὶ τοῦτον ὅμοιον.*

[2]) Vgl. die köstliche Szene zwischen den zwei Bürgern, von denen der eine eben beschäftigt ist, seine Habe — dem Gebote der neuen Regierung gemäß — auf den Markt zu schaffen, während der andere sich die Sache erst noch bedenken will. v. 728 ff. Eine Szene, die den von Blepyros ausgesprochenen Verdacht nur zu sehr rechtfertigt.

[3]) 604.

[4]) 667: *πῶς γὰρ κλέψει μετὸν αὐτῷ;*

[5]) 669.

[6]) 671: *ἕτερον γὰρ ἰὼν ἐκ τοῦ κοινοῦ κρεῖττον ἐκείνου κομιεῖται.*

schwunden, weil das Privateigentum verschwunden ist."[1]) — Es ist derselbe Gedankengang, den wir bei diesem modernen Utopismus wiederfinden, wenn auf den weiteren Einwand, daß in der heutigen Welt gerade die, welche in der Fülle materieller Güter schwelgen, die größeren Schurken seien,[2]) von seiten Praxagoras die Antwort erfolgt:

„Ja vordem, Freund, solange wir noch nach den Gesetzen lebten von vordem; Doch jetzt, wo das Leben gemeinsam ist,[3]) was bringt Nichtzahlen für Vorteil?"

Modern gesprochen: „Ja vordem — solange wir noch unter dem alten verrotteten Bourgeoisregiment lebten und durch dies Milieu korrumpiert waren! Jetzt aber sind alle ehrlich, weil alle satt sind."[4]) Oder, wie Bellamy erklärt, warum im Jahre 2000 alles anders und neu ist: „Die menschlichen Lebensbedingungen haben sich geändert und mit ihnen die Motive des menschlichen Handelns."

Aber Blepyros kann sich aus dem Rahmen des Bestehenden nicht so leicht herausdenken. Er forscht weiter: „Wenn man ein Strafgeld zu erlegen hat, wo nimmt man es her? Denn es geht doch nicht an, vom Gemeingut das zu bestreiten." Worauf Praxagora erwidert, der Fall könne überhaupt nicht eintreten; denn es gebe ja keine Prozesse mehr. — Wenn aber niemand mehr prozessieren kann, wenn es keine Schuldhaft mehr gibt, werden da nicht — fragt Blepyros — viele bankrott gehn? Auch das — belehrt ihn die Gattin — kommt in unserem Staat nicht vor. Bei uns kann es weder Gläubiger noch Schuldner geben, da es ja kein Privatkapital mehr gibt.[5])

---

[1]) S. 317. Übrigens geht Praxagora nicht soweit, die Eigentümer überhaupt für Diebe zu erklären, wie L. Stein, Die soziale Frage im Lichte der Philosophie S. 194, übertreibend behauptet. Der Vergleich mit Proudhon, den er daran knüpft, ist also hinfällig.

[2]) 608.

[3]) ἔσται γὰρ βίος ἐκ κοινοῦ.

[4]) Nach der treffenden Formulierung von Dietzel S. 383.

[5]) 660.

Aber der hartnäckige Ehemann ist noch nicht überzeugt, er will noch eines erklärt haben:

„Wenn einer mich schlägt, der berauscht vom Gelag heimkommt und wegen Mißhandlung
Mich entschädigen soll, wo nimmt er es her? Ja, da stehen die Weibsen am Berge!“[1])

Praxagora wagt es nicht zu bestreiten, daß im Zukunftsstaat derartige Menschlichkeiten vorkommen könnten. Aber sie ist deshalb um eine Auskunft nicht verlegen; sie gibt ein sehr einfaches Rezept, um mit solch unbequemen Genossen fertig zu werden:

„Das büßt er ab an der täglichen Kost. Wenn wir die ihm gehörig beschneiden,
So wird ihm die Lust an den Prügeln vergehn, die er so mit dem Magen gebüßt hat.“

Ja, das Magenmotiv soll noch ganz andere Wunder wirken! Es macht nicht nur die Genossen fein sittsam, sondern hält sogar jene edleren Regungen der Menschenseele wach, auf die der Staat nun einmal, wenn er Bestand haben soll, bei seinen Bürgern notwendig rechnen muß. Damit den Genossen in dem allgemeinen Bauch- und Phallusdienst nicht alle Wehrhaftigkeit und Tapferkeit abhanden komme, wird dem Feigen — ein echt aristophanischer Zug! — die Aussicht eröffnet, von der Table d'hôte weggespottet zu werden.[2])

„Zum Mahle singen die Knaben, von jedem der Männer
Den preisend, der kühn in der Schlacht sich bewährt, des spottend, der feige davonlief,
Daß er, schamrot, nicht sich geselle zum Mahl.“[3])

So wie die Menschen geschildert werden, mit denen es der Zukunftsstaat zu tun hat, scheint ja allerdings mit diesem Motiv alles von ihnen erreichbar. Man denke nur an die letzte Szene vor dem Schlußchor! Die Heroldin sieht Blepyros daherkommen, der auf dem Wege zum gemeinsamen Mahle sich verspätet hat.

[1]) 662 ff.
[2]) Dietzel S. 387.
[3]) 669 ff.

Sie ruft ihm zu: „O Herr, du glückgepriesener, dreimalseliger!“ „Ich? wie so?“ — fragt Blepyros. Darauf die Heroldin:

„Ja, du, bei den Göttern, wie keiner der Menschen sonst!
Wer könnte hochbeglückter je zu preisen sein,
Als der von mehr als dreißigtausend und einigen
Athenern einzig nicht bereits gegessen hat!“[1])

Man denkt unwillkürlich an die groteske Satire von Rabelais, welche die Allmacht des Messer Gaster schildert. Und mit einer Satire haben wir es ja auch hier zu tun!

Allein wenn wir nun von den Äußerlichkeiten absehen und uns die Grundgedanken der Dichtung noch einmal vergegenwärtigen, bestätigt sich uns nicht zur Genüge das, was schon oben gesagt wurde, daß die Karikatur des Dichters — wie jede wirklich gute Karikatur — gewisse für das Original charakteristische Züge deutlich erkennen läßt? Denkt man sich, es wäre uns eine Utopie aus jener Zeit erhalten, die wirklich aus dem verwirrten, erhitzten Gehirn eines hungrigen und verlumpten Pöbels entsprungen wäre, eines Pöbels, der nichts hat, aber alles begehrt, vor allem Genuß und wieder Genuß, — würde diese Utopie in dem, was *wesentlich* ist, nicht die größte Verwandtschaft mit dem Zukunftsgemälde des Aristophanes zeigen? Kann ein extremer Materialismus und Individualismus, dem nichts heilig ist als der „Einzige“ und seine Lust, ein anderes Ideal erzeugen, als den kommunistischen Himmel des Pöbels, die „Saturnalien der Kanaille“?[2])

Aber auch dann, wenn man von diesen Extremen absieht, erscheint hier der Zentral- und Kernpunkt des Problems, wie es jeder rein demokratische Sozialismus formulieren muß, mit genialer Sicherheit getroffen. Man denke an Lassalle, der auf der einen Seite die Mission der Masse nicht genug idealisieren kann, auf der anderen aber als Ausgangspunkt und Hauptfrage die *materiellen* Interessen des Arbeiterstandes in den Vordergrund gestellt und in seiner praktischen Propaganda mit großem Geschick *das gemeine*

[1]) 1130 ff.

[2]) Wie Mommsen dieses Zukunftsbild treffend bezeichnet hat.

Begehren der menschlichen Natur aufgestachelt hat. Ganz wie Frau Praxagora! Und ist nicht anderseits die Gier des sinnlichen Willens, nach langer Entbehrung einmal auch einige volle Züge des Genusses zu tun, psychologisch vollkommen begreiflich und nur zu „natürlich"?

Überhaupt zeigt die aristophanische Dichtung recht augenfällig, wie verkehrt die bis in die neueste Zeit in unpolitischen Köpfen spukende Ansicht ist, daß außerhalb der Sophistenkreise und Philosophenschulen von kommunistischen und sozialistischen Ideen bei den Griechen nicht die Rede sein könne, daß die große Masse der Gebildeten wie der Ungebildeten nie ein anderes Verhältnis zu diesen Ideen gehabt habe, als das, daß sie „darüber lachte, wenn sie ihr auf der Bühne vorgeführt wurden".[1])

Eine frühere Zeit, die für derartige Probleme noch wenig Verständnis hatte, mochte sich mit der Ansicht Droysens begnügen, daß die proletarische Schlaraffia des Aristophanes sich auf harmlose Diskussionen „in Hörsälen und vornehmen Zirkeln" bezog, daß es sich bei ihr nur um einen Stoff handelte, der „aus den Interessen damaliger modisch-literarischer Bildung entnommen war".[2]) Wer die soziale Dichtung der Hellenen in ihrer Gesamtentwicklung und in ihrem geschichtlichen Zusammenhang betrachten gelernt hat, wird zu einer völlig anderen Ansicht gelangen. Er wird aus ihr den Schluß ziehen, daß die ungelösten Fragen der sozialen Sphinx das Nachdenken und die Phantasie von Tausenden beschäftigt haben müssen, daß ein tiefes Sehnen nach gesellschaftlicher Reform in breiten Schichten vorhanden war. Er weiß zum voraus, daß, um ein Wort Rankes auf unseren Fall anzuwenden, „dies Streben, Bilden, Wollen nicht beim literarischen Adel blieb, sondern in gewisser Gestalt da war beim Volke".

[1]) E. Herzog, Kommunismus und Sozialismus im Altertum (Beil. z. Allg. Ztg. 1894 Nr. 166), hat diese unglaublich naive Ansicht ausgesprochen, über die man stillschweigend hinweggehen könnte, wäre sie nicht ein trauriges Symptom des in der Altertumswissenschaft leider noch immer weitverbreiteten Mangels an sozialgeschichtlicher Bildung.

[2]) Droysen, Aristophanes II[3] 329.

## 5.

### Positive Ideen sozialer Neugestaltung.

Daß dem Wunschland der Fabel und Komödie tatsächlich im Volke vorhandene Ideen der Teilung und Ausgleichung entsprachen, läßt schon die Ruhelosigkeit erwarten, die wir als Grundstimmung der radikalen Demokratie kennen lernten. Für sie ist ja die Projektenmacherei recht eigentlich charakteristisch und der große Satiriker der komischen Bühne hat daher gerade auch diesen Zug des Volksgemüts herausgegriffen, um darauf eine seiner genialsten Schöpfungen aufzubauen: die Komödie von der Gründung der Vogelstadt, des Wolkenkuckuckheims.

„Jeder" — sagt ein klassischer Schilderer der Stimmung, der diese köstliche Phantasie poetischen Ausdruck verleiht — „jeder, dem es daheim nicht gefällt, malt sich ein Utopien auf seine Weise. Jeder spekuliert, wie es besser sein müßte, sein könnte. Jeder ist ein Weltverbesserer, ein Held, der eine neue Ära gründen wird, ein Narr auf eigene Hand!" Eine Stimmung, die so, wie das hellenische Volksnaturell einmal war, gewiß nicht bloß in Athen zahlreiche Vertreter gehabt hat. Wenn man im Hinblick auf das deutsche Geistesleben gesagt hat, daß hier die äußeren Hemmungen des nationalen Organismus die Innerlichkeit der Gedankenwelt überwuchern ließen und der Ideologie freie Bahn gaben, daß die abstrakte Anschauung der Wirklichkeit, die Neigung zur Konstruktion einer Welt, wie sie sein sollte, und der Glaube, daß ein kräftiger Entschluß zur Ausführung dieser Gedanken ausreiche, in ungesunder Weise die Vorstellungen unseres Volkes in all seinen Schichten beeinflussen, so gilt das noch ungleich mehr für das Griechentum.

Die Helden des aristophanischen Stückes, die auswandern, um eine bessere Existenz zu suchen, und dabei ins Land der Vögel geraten, auf jene Höhen, wo sonst der Mensch nicht hinkommt mit seiner Qual,[1])

[1]) Mit Recht bemerkt dazu Köchly (Die Vögel des Aristophanes, Ges. kl. phil. Schr. S. 242), daß die Vögel von jeher in der poetischen Tierbetrachtung am reinsten das freie, frische, fröhliche Naturleben repräsentieren, als die harmlosesten und zufriedensten Geschöpfe erscheinen.

— der Aristokratenfresser „Hoffegut“[1]) und sein Genosse „Ratefreund“,[2]) der „ganz Projekt, ganz Spekulation“ ist, sie sind typische Charakterfiguren, die, wenn auch in possenhafter Übertreibung, echte Züge des Volksgeistes widerspiegeln.

Wie viele mögen damals die Frage an das Schicksal gestellt haben, welche die Genossen dem Kuckuck vorlegen:

„Könntest du uns nennen die wohlige Stadt,
Wo man weich und warm in der Wolle sitzen und wohnen kann?“[3])

Und wie viele hätten auf die Gegenfrage:

„Was für eine Stadt denn wünscht ihr am liebsten euch?“[4])

von diesen ihren Träumen sagen können, was Hoffegut von seiner leiblichen Wanderschaft nach der „Stadt des Glückes“ bemerkt:[5])

„Wir suchen nach einem unbekümmerten Stückchen Welt,
Dort hingestiftet zu leben bis an ein selig End',“[6])

nach einem Land, wo „der Mensch ohne Geldbeutel zu leben hat“[7]) und sich um die Bezahlung von Schulden nicht zu sorgen braucht, wo mit dem Gelde auch „eine Menge von Trug und Falschheit aus dem Leben hinweggenommen“ ist;[8]) kurz, wo es mit den Genossen in allem besser bestellt sein wird, als im Staate der Wirklichkeit.[9])

---

[1]) *Εὐελπίδης*. Über seine antiaristokratische Gesinnung vgl. v. 126.

[2]) *Πεισθέταιρος*.

[3]) v. 120 f:

*εἴ τινα πόλιν φράσειας ἡμῖν εὔερον*
*ὥσπερ σίσυραν ἐγκατακλινῆναι μαλθακήν.*

Man denke an die Komödien vom Schlaraffenland. Vgl. S. 385 f.

[4]) 127: *ποίαν τιν' οὖν ἥδιστ' ἂν οἰκοῖτ' ἂν πόλιν;*

[5]) wie der Kuckuck 144 eine solche Stadt nennt, die er ans Rote Meer verlegt, das Wundermeer, wo ja die Märchenphantasie auch sonst die *μακάρων πόλις* zu suchen pflegt. Siehe Zielinski a. a. O. S. 49 und Crusius a. a. O. S. 36.

[6]) *πλανώμεθα ζητοῦντε τόπον ἀπράγμονα, ὅποι καθιδρυθέντε διαγενοίμεθ' ἄν.*

[7]) 157: *οὗ πρῶτα μὲν δεῖ ζῆν ἄνευ βαλλαντίου.*

[8]) 115: *πολλήν γ' ἀφεῖλες τοῦ βίου κιβδηλίαν.*

[9]) Auf die Frage des Kuckucks 123:

*ἔπειτα μείζω τῶν Κραναῶν ζητεῖς πόλιν;*

erwiderte Hoffegut:

Die Gesellschaft Wolkenkuckuckheims wird allerdings nicht näher geschildert.[1]) Doch werden wir von dem Dichter später dafür entschädigt durch die Satire, die er der sozialpolitischen Projektenmacherei in seiner Kommunistenkomödie gewidmet hat. Er spielt hier auf Projekte der „Teilung" an, welche die Demagogen in die Masse schleuderten, und gibt selbst einige Proben, die ja in der Form, wie er sie vorbringt, Eigentum des Poeten, d. h. als humoristische Persiflage zu nehmen sind, mit denen aber die tatsächlich betriebene Kapitalistenhetze nachweislich das gemein hat, daß auch sie Teilung der Güter, „den Aderlaß der Reichen, die Transfusion des Überschusses der Parvenüs und Geldprotzen in den blutleeren Körper der Armut als das einfach und sicher wirkende, notwendig zu verschreibende Rezept" zur Heilung der sozialen Übelstände anpries.[2])

Versetzen wir uns in die Volksversammlung, wie sie in den Ekklesiazusen geschildert wird![3]) Zuerst tritt ein Redner auf, der alsbald heruntergeschrien wird.

„Nach diesem betrat Euaion, der geniale Kopf,
Die Bühne, unangezogen, wie's den meisten schien.
Er selber wenigstens sagte, 'nen Mantel hab' er nicht;

---

*μείζω μὲν οὐδέν, προσφερωτέραν δὲ νῷν,*

d. h. mit besseren sozialen Lebensbedingungen.

[1]) Eine Lücke, die übrigens schwer begreiflich wäre, wenn Köchly recht hätte, daß der Dichter selbst und in vollem Ernste die Frage nach der glücklichen Stadt stellt und „mit kühner Hand das patriotische Phantasiebild des gewünschten Ideals entwirft, natürlich im Narrenkleide, wie es der Komödie ziemt". Ich finde die Gründe für diese Ansicht nicht beweisend. Köchly meint: „Nach der patriotischen Absicht des Dichters muß alles anders, alles neu werden, wenn es besser werden soll; ein neues Leben soll beginnen ohne die Entartung, ohne die sozialen Gebrechen der sich zersetzenden Zivilisation, ohne den Krieg aller gegen alle." Und diese ernste patriotische Tendenz soll anwendbar sein auf den Zukunftsstaat der Vögel, wo man ohne Geldbeutel ein ewiges „Hochzeitsleben" (*νυμφίων βίος*) führt? (161). Das soll die „Radikalkur für das allgemeine Siechtum" sein? — Das reime sich, wer kann!

[2]) Nach der treffenden Bemerkung von Dietzel a. a. O. S. 376.

[3]) 408 ff.

Und hielt 'ne höchst populäre[1]) Rede folgender Art: „
Ihr seht, ich selbst entbehre auch des wahren Wohls,
Des Wohls für vier Stateren! Doch ich sag' es euch,
Wie ihr des Staates und der Bürger Wohlfahrt
machen könnt.
Denn leihen um die Zeit der Wintersonnenwende nur
Die Walker einen Mantel jedem, der keinen hat,
So leidet künftig keiner von uns an Schnupfen mehr.
Wer nichts von Bett, Steppdecke, Schlafpelz hat daheim,
Der möge reinlich abgebadet schlafen gehn
Bei einem Kürschner, der, wenn er ihm in Winterszeit
Die Türe weist, drei Pelze Strafe zahlen muß."

Darauf der uns wohlbekannte Blepyros:

„So wahr Dionysos, herrlich das! und wider ihn
Stimmt sicher niemand, fügt er folgendes noch hinzu:
Es soll der Vorkosthändler drei Rationen Brot
Tags jedem Armen reichen oder es geht ihm schlecht.
So hätten wir doch auch von Nausikydes[2]) was!"

Man hat mit Recht bemerkt, daß, wenn hier ein bestimmter Großkapitalist namhaft gemacht wird, dem man eine solche neue Art von Liturgie ansinnt, dies einigermaßen an die bekannte Anekdote von 1848 erinnert, da die beiden Vagabunden zu Rothschild kamen, um mit ihm zu teilen.[3]) Ein derartiger Proletarierkommunismus, der gerade auf das, was er jeweilig am nötigsten braucht, und gegen diejenigen, die er im Besitz desselben sieht, seine begehrlichen Wünsche richtet, entspricht in der Tat einem echt volkstümlichen Empfinden. Ebenso ist die Illusion, die dabei zugrunde liegt, Ausdruck einer tatsächlich weitverbreiteten Anschauungsweise. Man denke an die optimistischen Teilungsprojekte, die ein Aristoteles den Führern der Demokratie vorlegt, und an seinen Vorschlag, die Besitzenden möchten die durch die Aufteilung öffentlicher Mittel nicht genügend befriedigten Armen „unter sich verteilen", um sie ökonomisch selbständig zu machen! Eine Idee, die unverkennbar

[1]) δημοτικωτάτους λόγους.
[2]) dem reichen Mehlhändler.
[3]) Dietzel a. a. O. S. 381.

durch den Glauben eingegeben ist, als ob auf diese Weise wirklich die Armut aus der Welt geschafft werden könnte; und als ob es gar nicht vorkommen könnte, daß der Proletarier das ihm angebotene Wohlergehen durch Arbeit mit Hohn zurückweist!

Kehrt doch dieser Glaube ganz ähnlich im christlichen Sozialismus wieder! Ich erinnere z. B. an die Behauptung des Lukas, daß es in der christlichen Urgemeinde infolge der Selbstentäußerung der Besitzenden niemand gegeben habe, der Mangel litt;[1]) und an die Erklärung des großen Kanzelsozialisten Johannes Chrysostomos, daß der Pauperismus jeden Augenblick beseitigt werden könnte, wenn nur alle die, die über ihre Notdurft besäßen, die Darbenden unter sich verteilen und gruppenweise die Versorgung der einzelnen übernehmen würden![2])

Kurz alles spricht dafür, daß die aristophanische Satire auf derartige Projekte einen sehr realen Hintergrund hat; und ebenso gewiß ist es, daß die Steigerung, die sie bei ihm durch die Prophetin des Zukunftsstaates erfuhren, sich nicht bloß in der Seele des Dichters vollzogen hat. Denn der Übergang von diesem partiellen Kommunismus zu dem ganzen, alle Güter und alle einzelnen in einer großen Gemeinschaft zusammenschließenden Kommunismus ist ein so völlig naturgemäßer und naheliegender, daß er von den Konsequenten damals gewiß ebenso gemacht worden ist, wie von dem eben genannten letzten großen Sozialisten des Griechentums.[3])

Zu demselben Ergebnis mußten diejenigen gelangen, welche die damals von der sozialen Demokratie tatsächlich erhobenen Ansprüche in ihre letzten Konsequenzen verfolgten. Es sind die alten, schon im 6. Jahrhundert auftauchenden, aber seit der Wende des 5. und 4. Jahrhunderts immer häufiger und leidenschaftlicher

[1]) Apostelgesch. IV 34.

[2]) Hom. zu Mathäus LXVI 3. Vgl. mein Buch: Die Übervölkerung der antiken Großstädte S. 64.

[3]) Vgl. über dessen Projekt einer kommunistischen Organisation der Gesellschaft Bd. II Kap. 7.

werdenden Forderungen der Schuldenaufhebung (*χρεῶν ἀποκοπή*) und Bodenteilung (*γῆς ἀναδασμός*).

Allerdings liegt diesen Forderungen nicht immer eine kommunistische oder sozialistische Tendenz zugrunde. Bei der Schwere der Krisen, wie sie in der Natur der Stadtstaatwirtschaft lagen, und bei der oft exorbitanten Höhe der Zinsforderungen konnte es wohl vorkommen, daß radikale Eingriffe in die Kreditverhältnisse durch eine wirtschaftliche Notlage erzwungen wurden, in welchem Falle auch auf seiten der Verschuldeten die Forderung eines Schuldenerlasses nicht grundsätzlich antikapitalistisch zu sein brauchte.[1]) Und was die Aufteilung von Grundbesitz betrifft, so ist sie häufig nur die Folge von Konfiskationen, wie sie in den Parteikämpfen der Griechen an der Tagesordnung waren, entsprechend dem Grundsatz, daß das Eigentum der Besiegten dem Sieger gehöre; oder es handelt sich um Entschädigung von Bürgern, die aus der Verbannung heimkehrten, oder um Neuaufnahme von Bürgern, denen auf Kosten der alten Bevölkerung Land angewiesen ward, u. dgl. m.[2])

Aber nicht minder gewiß ist es, daß die beiden Forderungen immer mehr und immer allgemeiner recht eigentlich die proletarisch-antikapitalistische Parole in dem Kampf „gegen Armut und Reichtum" geworden sind.[3]) Hier will man nicht mehr eine momentan drückend empfundene Last, sondern die ökonomische Abhängigkeit vom Kapital überhaupt loswerden. Hier handelt es sich um eine grundsätzliche Bekämpfung des Reichtums als des Feindes der Freiheit und Gleichheit, die man auch im Wirtschaftsleben, besonders in der Verteilung des Grundes und

[1]) Solche Fälle und Wucherzinsen hat im Auge Dion Chrysostomos XXXI 69: *δίχα γὰρ τοῦ πολλάκις ἀναγκαίως αὐτὸ συμβαίνειν ἐκ τῆς ἀπορίας τῶν δεδανεισμένων ἔσθ' ὅτε οὐδὲ ἀδίκως γίγνεται διὰ τὸ μέγεθος τῶν τόκων, ὅταν τινὲς πολλάκις ὦσιν ἐν τούτοις τὰ ἀρχαῖα κεκομισμένοι.*

[2]) Vgl. z. B. Polybios V 93 in Bezug auf Megalopolis.

[3]) Deutlich kommt diese gegen den Reichtum als solchen gerichtete Tendenz zum Ausdruck in Bemerkungen wie z. B. der Justins 16, 4 (über Heraklea am Pontus): cum plebs et novas tabulas et divisionem agrorum divitum impotenter flagraret.

Bodens herstellen will, von dessen Bebauung und Ausnützung ja in erster Linie das Wohlbefinden des Volkes abhängt. Eine Tendenz, die besonders da deutlich zum Ausdruck kommt, wo die Bodenaufteilung sich nicht auf Landzuweisungen an die Armen auf Kosten der Besitzenden oder politischer Gegner beschränkt, sondern eine Neuverteilung des gesamten Bodeneigentums überhaupt und zwar auf dem Fuße der Gleichheit gefordert und durchgesetzt wird. Hier wird die Gesellschaft auf eine neue Grundlage gestellt.

Diese sozialdemokratische Auffassung des *γῆς ἀναδασμός* findet sich scharf und klar formuliert in der Erklärung des syrakusanischen Demagogen Hippon, der das Volk zur Neuverteilung des Bodens aufrief, weil „die Gleichheit (des Besitzes) der Anfang der Freiheit, die Armut aber für die Besitzlosen der der Knechtschaft" sei.[1])

Man sieht: was der Autor der „Theoretischen Sozialökonomik"[2]) vom St. Simonismus und L. v. Stein gesagt hat, daß hier „die Bedeutung der durch den Unterschied des Besitzes bedingten sozialen Abhängigkeitsverhältnisse einen Hauptpunkt des Systems bildet", das gilt auch für dieses antike Sozialprogramm. Und wenn nach derselben Sozialökonomik „die moderne Welt erst nach der Verwirklichung der Prinzipien der „staatsbürgerlichen" Freiheit und Gleichheit das volle Gewicht der Tatsache empfinden und zum wissenschaftlichen Ausdruck bringen konnte, daß im Leben der Gesellschaft Unfreiheit und Ungleichheit solange fortbestehen, als es Reiche und Arme gibt",[3]) so zeigt die Argumentation des genannten Demagogen, daß auch in der freien staatsbürgerlichen

[1]) *ὡς ἐλευθερίας ἀρχὴν οὖσαν τὴν ἰσότητα, δουλείας δὲ τὴν πενίαν τοῖς ἀκτήμοσιν.* Plutarch Dion c. 37.

[2]) Dietzel, Theoretische Sozialökonomik I S. 27.

[3]) Der zweite Teil des Satzes Hippons deckt sich inhaltlich genau mit der Formulierung Dietzels (a. a. O. S. 25): „Mit der Gebundenheit des Menschen an die Materie ist eine zweite unmittelbar gegeben, nämlich die Abhängigkeit derer, welchen es nicht glückt, sich eines ihrem Bedürfnisstande genügenden Teiles der Materie zu bemächtigen, von denen, welchen es gelingt — einfacher gesprochen: der Armen von den Reichen."

Atmosphäre des antiken Staates die Empfindung für diese Tatsache eine äußerst lebhafte war.

Hier wird über das die Eigentumsfrage unberührt lassende politische Freiheits- und Gleichheitsprinzip der bürgerlichen Demokratie grundsätzlich hinausgegangen und die Frage aufgeworfen: Wie steht es mit der tatsächlichen Verwirklichung der Freiheit und Gleichheit unter der Herrschaft des Eigentums und der bestehenden Eigentumsordnung? Und die Erkenntnis, daß diese Eigentumsordnung mit der ersehnten sozialen Freiheit und Gleichheit unvereinbar war, führt zu einer grundsätzlichen Negation derselben, zur Forderung der wirtschaftlichen Emanzipation durch den sozialen Umsturz und eine Neuverteilung des Eigentums, wie sie ja nicht bloß der *γῆς ἀναδασμός*, sondern auch die Schuldenannullierung enthielt.

Oftmals — sagt Plato — versucht man eine gewisse Gleichheit des Besitzes herzustellen, indem man an dem Bodeneigentum rüttelt und die Schulden kassiert, in der Erkenntnis, daß man ohne diese Maßregeln die Gleichheit unmöglich in genügender Weise verwirklichen könnte.[1]) Als das Ideal eines sozialen Erlösers und Befreiers erscheint derjenige, der es durchzusetzen weiß, daß „die Bürger das Bodeneigentum zusammenlegen und ganz von neuem verteilen, damit alle gleichen Loses und gleicher Stellung miteinander leben".[2])

Kein Wunder, daß es in den Augen der Besitzenden nichts Furchtbareres gab, als wenn diese beiden Forderungen auftauchten. Sie werden wohl als das Schlimmste bezeichnet, was man einem

---

[1]) Gesetze 648d, wo es von den Herakliden heißt: *οὐκ ἦν τοῖς νομοθέταις ἡ μεγίστη τῶν μέμφεων, ἰσότητα αὐτοῖς τινὰ κατασκευάζουσι τῆς οὐσίας, ἥπερ ἐν ἄλλαις νομοθετουμέναις πόλεσι πολλάκις γίγνεται, ἐάν τις ζητῇ γῆς τε κτῆσιν κινεῖν καὶ χρεῶν διάλυσιν, ὁρῶν ὡς οὐκ ἂν δύναιτο ἄνευ τούτων γενέσθαι ποτὲ τὸ ἴσον ἱκανῶς.*

[2]) *συνέπεισε* — heißt es von Lykurg bei Plutarch Lyk. 8 — *τὴν χώραν ἅπασαν εἰς μέσον θέντας ἐξ ἀρχῆς ἀναδάσασθαι καὶ ζῆν μετ' ἀλλήλων ἅπαντας ὁμαλεῖς καὶ ἰσοκλήρους τοῖς βίοις γενομένους.*

Staatsmann vorwerfen kann,[1]) als die „heillosesten Übel",[2]) als die „beiden schlechtesten Akte der politischen Gewalt, die es in der Welt geben kann".[3]) Und es kommt wohl vor, daß man, wie z. B. in Athen, die Bürger durch einen Eid verpflichtete, niemals für diese Maßregeln zu stimmen,[4]) oder daß man jeden Versuch zu ihrer Verwirklichung durch eine feierliche Verfluchung und die Androhung der schwersten Strafen im Keime zu ersticken suchte.[5]) Es wird als ein unerträglicher Gedanke bezeichnet, daß durch die Neuverteilung des Bodeneigentums „diejenigen, die bisher besaßen, dem, der nichts hatte, gleichgestellt werden sollen".[6])

Wie nun aber, wenn selbst diese radikalen Eingriffe in das Eigentum dem Armen nicht die Herrlichkeiten des sozialen Paradieses brachten, die er sich von ihnen versprach?[7]) Wenn — wie es oft genug vorkam — nicht allgemeiner Wohlstand, sondern allgemeine Verarmung die Folge war,[8]) oder wenn es sich herausstellte, daß auch auf diesem Wege eine völlige Beseitigung der Klassenunterschiede, ein Zustand, in welchem wirklich „alle in allem

[1]) *μεγίστη τῶν μέμφεων*! Plato a. a. O.

[2]) *ἀνήκεστα κακά* Isokrates (Panathenaikos) XII 259.

[3]) *δύο τὰ κάκιστα τῶν ἐν ἀνθρώποις πολιτευμάτων.* Dionys *Ἀρχαιολ. Ῥωμ.* VII 8.

[4]) In dem jetzt wohl von keinem Unbefangenen mehr in seiner Echtheit bezweifelten athenischen Richtereid heißt es: *οὐδὲ τῶν χρεῶν τῶν ἰδίων ἀποκοπὰς οὐδὲ γῆς ἀναδασμὸν τῆς Ἀθηναίων οὐδ' οἰκιῶν* (sc. *ψηφιοῦμαι*). Demosthenes XXIV 149. Dazu Andokides über die Mysterien 88. Siehe Drerup über die bei den attischen Rednern eingelegten Urkunden Jbb. f. kl. Phil. Suppl.Bd. 24 (1) S. 256.

[5]) Dion Chrysostomos 31, 70: *καὶ μὴν δύο ταῦτα ὁμοίως τῆς μεγίστης φυλακῆς ἐν τοῖς νόμοις ἠξίωται καὶ ἀρᾶς καὶ ἐπιτιμιῶν τῶν ἐσχάτων, ἐάν τις εἰσάγῃ χρεῶν ἀποκοπάς, ἢ ὡς τὴν γῆν ἀνὰδάσασθαι προσήκει.*

[6]) Ebd.: *τῆς μέν γε χώρας ἄνωθεν διαιρουμένης τοῦτο ἂν εἴη δεινότατον τὸ ἐξ ἴσου γίγνεσθαι τὸν ἔχοντα πρότερον τῷ μὴ κεκτημένῳ.*

[7]) die *πολλὰ ἀγαθά*, von denen die Demagogen bei dieser Gelegenheit sprachen. Siehe Dionys a. a. O. c. 7.

[8]) Siehe das nächste Kapitel.

gleich" sind,[1]) nicht zu erreichen war, daß — um das Wort des genannten syrakusanischen Demagogen[2]) anzuwenden — die Gleichheit des Besitzes höchstens den Anfang der Freiheit und noch lange nicht die volle und dauernde Freiheit bedeutete?

Zwar konnte man ja noch weiter gehen und die teilweise Expropriierung des Kapitals durch den Schuldenerlaß bis zu einer völligen Konfiskation und Neuverteilung des mobilen Vermögens steigern. Ein Gedanke, der in der Tat wenigstens in der Literatur zum Ausdruck kommt[3]) und von den kommunistischen Proletariern des Aristophanes auf der Bühne ins Werk gesetzt wird.[4]) Aber hätte selbst die Verwirklichung dieses Gedankens die Ungleichheit mit Stumpf und Stil ausrotten können, wie es damals wohl manche für möglich gehalten haben? Es blieb ja auch dann noch immer ein Element bestehen, welches sofort wieder zersetzend auf die hergestellte Gleichheit wirken mußte: das Institut des individuellen Eigentums. Denn wo Eigentum, da ist Konkurrenz, da behält die Gesellschaft ihren „Kampfcharakter", und wo Konkurrenz, da ist Ungleichheit.

Die durch „Teilen" erreichbare ökonomische Gleichheit war also stetigem Schwanken ausgesetzt. Sich selbst überlassen, mußte sie durch die innere Logik der ökonomischen Verhältnisse mit Notwendigkeit immer wieder der Selbstauflösung verfallen. Wer also am Institut des Privateigentums festhalten wollte, der mußte auf eine dauernde Verwirklichung der Gleichheit verzichten.

Wenn nun aber die von der Zeit mit solcher Energie aufgeworfene Frage nach dem Verhältnis des Eigentums zur Gleichheitsidee und alle Versuche, durch Teilung diese Frage zu lösen, immer wieder die Erkenntnis aufdrängen mußten, daß das Eigen-

[1]) Nach der Parole der attischen Feldarbeiter des 6. Jahrhunderts. Siehe oben S. 198 ff.

[2]) Siehe oben S. 410.

[3]) Dem Lykurg wird der — allerdings nicht völlig geglückte — Versuch zugeschrieben, τὰ ἔπιπλα διαιρεῖν, ὅπως παντάπασιν ἐξέλοι τὸ ἄνισον καὶ ἀνώμαλον.

[4]) Siehe oben S. 394 ff.

tum und die Gleichheit sich ausschließen, daß der unüberwindliche Todfeind der absoluten Gleichheit und der reinen Demokratie eben das Privateigentum ist, was hätte da näher gelegen als der Gedanke: Auch das Eigentum muß verschwinden, damit wir zur Gesellschaft der Gleichen gelangen und damit alles aus dem Wege geräumt ist, was die Gleichheit bedrohen kann. Die auf der Eigentumslosigkeit beruhende Gesellschaftsordnung ist die letzte logische Konsequenz des Prinzips der Nivellierung, des gleichen Rechtes aller auf alle Güter des Lebens. Eine Gesellschaft, in der es insbesondere kein individuelles Bodeneigentum mehr gibt, sondern der Boden und der Genuß seiner Früchte allen gemeinsam ist, in der alle Wirtschaft durch das Gemeinwesen zentralisiert ist, weil nur auf der Basis der Gemeinsamkeit die Konkurrenzlosigkeit und damit die Gleichheit aller erreichbar wird.

Wenn demnach die Gleichheit des Kommunismus als der natürliche Abschluß der von der Idee der Gleichheit beherrschten sozialen Bewegung erscheint, wenn die grundsätzliche Negation des Privateigentums, die Gütergemeinschaft sich als eine mit der Zeit unabweisbare Folgerung aus dieser Idee herausstellt, so bestätigt sich von neuem, daß die Republik der Gleichen, wie sie die Kommunistenkomödie des Aristophanes den Athenern vorführte, ihre Analogien in dem proletarischen Gedankenleben der Epoche gehabt haben muß. Das wie *ein* großes gastliches Haus sich darstellende Zukunftsreich, das allen ohne Unterschied geöffnet ist, die lockende Ladung: Kommt herbei alle und setzt euch an den Tisch, der für euch alle gedeckt ist, — das sind Träume, die in den letzten Jahrhunderten des Griechentums gewiß nicht bloß der Welt der Bühne angehörten.

Diesen allgemeinen Kommunismus kann man sich dann allerdings in der Art seiner Durchführung und in seinen Zielen sehr verschiedenartig ausgemalt haben.

Daß diejenige Richtung, welche die soziale Emanzipation der Masse in der möglichsten Steigerung des Genusses und der möglichsten Befreiung von der Arbeit sah und die letztere auf die für

Gemeingut erklärten beseelten Werkzeuge abgewälzt wissen wollte, in ähnlicher Weise bei dem Traum von der Schlaraffia anlangen mußte, wie Frau Praxagora und die Genossen Ratefreund und Hoffegut, das ist bereits zur Genüge dargelegt. Aber es gab ja daneben noch eine andere Anschauung, die, wie wir sahen, nicht sowohl in dem gleichen Recht auf Genuß, als vielmehr in der gleichen Pflicht zur Arbeit die erste Forderung der sozialen Gerechtigkeit erblickte. Wenn man sich diese Idee und die mit ihr verbundene Überschätzung der Handarbeit bis in ihre äußersten Konsequenzen verfolgt denkt, so ergibt sich ein Bild, welches wieder ganz andere Perspektiven eröffnet. Es taucht vor unseren Augen die Idee der sozialistisch organisierten Arbeitsgenossenschaft auf, die errichtet ist auf dem Prinzip sowohl der gleichen Arbeitspflicht für alle, wie der gleichen Beteiligung eines jeden an jeder Art von Arbeit.

Ob und inwieweit allerdings diese Utopie im eigentlichen Volksbewußtsein Wurzel gefaßt hat, wissen wir nicht. Im allgemeinen hat die Masse kaum je weiter gedacht, als auf die Ausgleichung des Eigentums durch Neuverteilung, so daß die dauernde Beseitigung des Privateigentums selbst schwerlich jemals Parteiparole wurde. Daß aber der Gedanke einer sozialistischen Organisation der Arbeit dem sozialpolitischen Denken des Griechentums überhaupt keineswegs fremd war, werden wir an dem Roman vom Sonnenstaat sehen, der uns diesen Höhepunkt der kommunistisch-egalitären Richtung in typisch reiner Gestalt vor Augen führt. Hier wird — in der Form des Ideals — klar und scharf das letzte Ziel formuliert, das sich die Gleichheitsbewegung setzen konnte: der demokratische Kollektivismus, d. h. die Vergesellschaftung der Produktions- und Konsumtionsmittel auf demokratischer Basis, die radikale Beseitigung jeder kapitalistischen durch die sozialistische Organisation der Wirtschaft, die jeden Bürger zum gesellschaftlichen Arbeiter, zum Teilarbeiter genossenschaftlicher Betriebe macht.[1])

[1]) Diodor II 55—60. Siehe Bd. II S. 391 ff.

## Siebenter Abschnitt.

# Die soziale Revolution.

### 1.

### Allgemeiner Verlauf der Bewegung.

Je mehr der wirtschaftliche Verteilungsprozeß in den Mittelpunkt des öffentlichen Interesses gerückt ward, je klarer die Unvereinbarkeit der sozialen Ungleichheit mit dem Gleichheitsprinzip der reinen Demokratie zutage trat, um so entschiedener drängte der soziale Klassenkampf auf eine revolutionäre Lösung hin. Denn der Kampf, vor dem man in diesem Stadium der Entwicklung stand, galt nicht mehr bloß einzelnen bestimmten Macht- oder Besitzverhältnissen, sondern vielfach auch schon der Gesellschaftsordnung selbst. Nur der soziale Umsturz, die Depossedierung der „Reichen" und die Diktatur des Proletariats oder — wie der Grieche sagte — die „Herrschaft der Fäuste" (χειροκρατία) konnte hier zum Ziele führen.

Und nun sehe man sich das Griechentum dieser Zeit an! Es ist ein Volk, dem in zahllosen Revolutionen und Gegenrevolutionen der Glaube an die Wirksamkeit raschen plötzlichen Handelns, der Glaube an die Zauberkraft der Revolution in Fleisch und Blut übergegangen war. Ein Glaube, der sich bei dem heißblütigen, rasch begeisterungsfähigen Volksnaturell nicht selten in einem förmlichen Revolutionsenthusiasmus äußert. Kein Wunder, daß die soziale Bewegung mehr und mehr den Charakter konvulsivischer Gereiztheit und furchtbarer Gewaltsamkeit annimmt. Der Proletarier dieser späteren Jahrhunderte der griechischen Geschichte ist der geborene Revolutionär. Da an die Erfüllung der Wünsche, welche seine Phantasie beschäftigten, innerhalb der bestehenden Staats- und Gesellschaftsordnung nicht zu denken war, war es für ihn und seine Führer selbstverständlich, daß man sich der Staatsgewalt bemächtigen müsse, um von Staats wegen die Gesellschaftsordnung im Sinne der Armen und Entbehrenden umzuwandeln. Was man von dem Sozialismus der modernen Romanen gesagt hat, gilt bei der Ver-

wandtschaft des Volkstypus auch von dem althelleniſchen Sozialrevolutionär: „Es iſt wie ein verhaltenes inneres Feuer, das in der Maſſe und ihren Führern beſtändig glimmt, und das, wenn irgendwoher ihm Nahrung zukommt, lodernd hervorbricht und verheerend um ſich greift.“ Sie waren allezeit bereit, eine Welt zu zertrümmern, die allen Reichtum und alles Glück der Phantaſie in ſich zu bergen ſchien und dem Armen all dieſe Seligkeit verſagte.

„Die Armut erzeugt Bürgerkrieg und Verbrechen“;[1] welch einen furchtbaren Kommentar liefert die ſoziale Kampfes- und Leidensgeſchichte der Zeit zu dieſem kurzen ariſtoteliſchen Wort! Das iſt der „Unheilsbrand“ und die „im Staate ausgebrochene Krankheit“, die Plato ſo tief beklagt, indem er von dem Pöbel ſpricht, der ſich allezeit bereit erweiſe, ſeinen Führern zum Kampfe gegen die zu folgen, welche etwas haben, oder von den „vielen Verbündeten“, die derjenige finde, der dem Kampf zwiſchen dem „Staat der Reichen“ und dem der Armen die Wendung gibt, daß die Güter des einen Teils dem andern zufallen.[2] Die „Ungleichheit in Bezug auf den Beſitz“ wird das treibende Motiv immer wieder ſich erneuernder Revolutionen,[3] Umwälzung der Beſitzverhältniſſe im Sinne mehr oder minder radikaler Ausgleichung der immer häufiger und lauter erſchallende Schlachtruf der Partei der Fäuſte.[4]

---

[1]) Politik II 3, 7. 1265b: *ἡ δὲ πενία στάσιν ἐμποιεῖ καὶ κακουργίαν.* Nicht ganz mit Unrecht ſagt Guiraud, La propriété foncière en Grèce S. 596: „Il y avait dans tout citoyen pauvre un socialiste latent.“

[2]) Geſetze 735c: *ὅσοι διὰ τὴν τῆς τροφῆς ἀπορίαν τοῖς ἡγεμόσιν ἐπὶ τὰ τῶν ἐχόντων μὴ ἔχοντες ἑτοίμους αὑτοὺς ἐνδείκνυνται παρεσκευακότες ἕπεσθαι.* Siehe Staat 423a und dazu unten Kap. 3 Abſchnitt 2.

[3]) Man erinnere ſich an das bereits früher erwähnte Wort des Ariſtoteles (Politik II 4, 11. 1266b): *στασιάζουσι οἱ πολλοὶ διὰ τὸ περὶ τὰς κτήσεις ἄνισον.*

[4]) Siehe Ariſtoteles *Ἀθπ.* XL: *ἐν δὲ ταῖς ἄλλαις πόλεσιν οὐχ οἷον ἔτι προστιθέασιν τῶν οἰκείων δί δημοκρατήσαντες, ἀλλὰ καὶ τὴν χώραν ἀνάδαστον ποιοῦσιν.*

Man geht — wie es in einer Schilderung des Polybios heißt — gegen diejenigen vor, welche den Demagogen im Wege sind, „damit die einen das Gut der anderen unter sich teilen können".[1]) „Wenn ein Volksführer die Leute zu der Hoffnung beredet, auf Kosten ihrer Mitbürger eine Änderung ihrer wirtschaftlichen Lage erreichen zu können, so stürzen sie sich auf den hingeworfenen Köder," obwohl sie aus Erfahrung wissen könnten, daß eine derartige Politik nur zum Ruin des Staates führen kann.[2]) Besonders „da, wo die Masse durch die Demagogen gewöhnt ist, von Fremdem zu zehren, und ihre ganze Hoffnung auf ein Leben von anderer Gut gerichtet ist, kommt es in der Demokratie leicht zu Mord, Verbannung und Bodenaufteilung, wenn die Masse einen Führer findet, der — durch Armut am Emporkommen im Staate gehindert — kühn und entschlossen genug ist, es mit der Herrschaft der Faust zu versuchen".[3]) Das Eigentum hat all seine Weihe verloren; man gewöhnt sich immer mehr, sein Recht nach seinem sogen. Bedürfnis d. h. nach seinem Gelüste, zu bemessen. Wenn die Besitzenden sich weigerten, „freiwillig die Armut der Dürftigen zu erleichtern", so konnte es wohl vorkommen, daß — wie Älian offenbar nach einer Quelle des 4. Jahrhunderts von Korinth und von Mitylene erzählt — diejenigen, welchen die Schulden nicht nachgelassen wurden, über ihre Gläubiger herfielen und sie ermordeten, „gerüstet mit den Waffen des Zorns und mit dem einleuchtenden Anspruch, welcher in der unüberwindlichen Notwendigkeit der Bedürfnisse besteht".[4])

Eine Motivierung, die übrigens auch ein Moment von grundsätzlicher Bedeutung in sich schloß. Denn das ist ja eben das

[1]) Polyb. XV 21, 3: *ἵνα διαιρῶνται τὰς ἀλλήλων οὐσίας.*

[2]) Ebd. 7: *ὅταν τις χρησάμενος τῷ πρὸς χάριν λόγῳ προτείνῃ τὴν ἐλπίδα τῆς ἐξ ἀλλήλων ἐπανορθώσεως, πρόσεισι πρὸς τὸ δέλεαρ ἀνεπιστάτως κτλ.*

[3]) Ebd. VI 9, 8: *συνειθισμένον γὰρ τὸ πλῆθος ἐσθίειν τὰ ἀλλότρια καὶ τὰς ἐλπίδας ἔχειν τοῦ ζῆν ἐπὶ τοῖς τῶν πέλας κτλ.*

[4]) *εὐλογωτάτῃ χρείᾳ* Älian VH. XIV 26.

Wesentliche an der bestehenden Gesellschaftsordnung, daß in ihr die Not, die Dringlichkeit und die Größe des Bedarfs kein Anrecht auf einen Bezug wirtschaftlicher Güter gewährt, weil dieser Bezug sich nur im Wege des Verkehrs und Erwerbs regelt und stets voraussetzt, daß man für das, was man erlangen will, einen Gegenwert zu bieten hat. Eine Bewegung, welche sich mit dem leidenschaftlichen Hinweis auf die Größe und Dringlichkeit des Bedarfs gegen die Rechtsordnung auflehnte, enthielt daher unter Umständen unverkennbar eine gewisse Spitze gegen die Gesellschaftsordnung selbst.

Diese grundsätzliche Zuspitzung des Klassenkampfes führte nun aber auf der anderen Seite mit psychologischer Notwendigkeit zu einem engeren Zusammenschluß der durch die soziale Revolution bedrohten Interessen. „Die gemeinsame Furcht führte die ärgsten Feinde zusammen.“[1]) Sie erhöhte ferner die Abneigung der Besitzenden, zugunsten sozialer Reformen Opfer zu bringen, ja trieb sie in eine direkt reaktionäre, volksfeindliche Strömung hinein. Eine Stimmung, die uns besonders drastisch in der Äußerung des Isokrates entgegentritt, daß man seinen Besitz lieber ins Meer werfen möchte, als ihn den Armen geben.[2]) In einer Reihe von Staaten ist dieser konservativen rückläufigen Bewegung die demokratische Verfassung selbst zum Opfer gefallen. Was dann freilich alles nur dazu beitrug, den revolutionären Geist in den unteren Volksschichten erst recht zu verstärken. Man kennt da schließlich keinen höheren Gedanken mehr als die Enteignung der Besitzenden,[3]) keinen höheren Genuß als die Sättigung des Klassenhasses am Blute der Reichen.[4]) So sammelte sich an den entgegengesetzten

---

[1]) *συνάγει γὰρ καὶ τοὺς ἐχθίστους ὁ κοινὸς φόβος*, sagt Aristoteles in der Schilderung dieser rückläufigen Bewegung. Politik VIII 4, 1 ff. 1304b.

[2]) Archidam. 67: *οἱ μὲν κεκτημένοι τὰς οὐσίας ἥδιον ἂν εἰς τὴν θάλατταν τὰ σφέτερ' αὐτῶν ἐκβάλοιεν ἢ τοῖς δεομένοις ἐπαρκέσειαν.*

[3]) Ebd.: *οἱ δὲ καταδεέστερον πράττοντες οὐδ' ἂν εὑρεῖν δέξαιντο μᾶλλον ἢ τὰ τῶν ἐχόντων ἀφελέσθαι.*

[4]) Isokrates Philipp. 52 von Argos: *καὶ ταῦτα δρῶντες οὕτως χαίρουσιν ὡς οὐδένες ἄλλοι τοὺς πολεμίους ἀποκτείνοντες.*

Polen eine stetig wachsende Spannung, die sich an zahlreichen Orten in furchtbaren Katastrophen entlud.[1])

Kein Wunder, daß das soziale Problem allmählich wie ein Medusenantlitz auf die Zeit gewirkt hat. Das Wort der Resignation, das im 2. Jahrhundert „in aller Munde war": „Wir sind verloren, wenn wir nicht bald verloren sind", — es ist gewiß zum guten Teil mit durch die soziale Zerrüttung hervorgerufen, die den Geist des Mißtrauens und des Zweifels an der Haltbarkeit des Bestehenden immer allgemeiner machte.[2]) Jedenfalls hat mehr als alles andere die Furcht der Besitzenden vor dem Andringen der Masse der Fremdherrschaft die Wege nach Hellas gebahnt. So groß war diese Furcht, daß sie mehr vermochte als die Liebe zur politischen Freiheit und die genialste Beredsamkeit ihrer Vorkämpfer.

Wie ein stetig wachsender Teil der Masse allezeit bereit war, um den Preis des sozialen Umsturzes die politische Freiheit einem einzelnen zu opfern, so sehen wir auch die durch die sozialrevolutionären Tendenzen der Zeit bedrohten Besitzesinteressen ihre Zuflucht zur Monarchie nehmen,[3]) um bei ihr Schutz zu finden gegen die im Klassenkampf immer häufiger werdenden Gewaltakte der Gütereinziehung, Bodenverteilung, Schuldenkassierung und Emanzipation der unfreien Arbeitermassen, die sich dem Umsturz bereitwillig zur Verfügung stellen.[4]) Die hochbedeutsame politische Ur-

---

[1]) Um diese Spannung zu mildern, dringt Aristoteles bekanntlich auf jene Politik, welche die Annäherung von arm und reich oder wenigstens die Verstärkung des Mittelstandes im Auge hat. Politik VIII 7, 8b. 1308b: *τούτου τ' ἄκος ... καὶ τὸ πειρᾶσθαι ἢ συμμιγνύναι τὸ τῶν ἀπόρων πλῆθος καὶ τὸ τῶν εὐπόρων ἢ τὸ μέσον αὔξειν. τοῦτο γὰρ διαλύει τὰς διὰ τὴν ἀνισότητα στάσεις.*

[2]) Polyb. XXXIX 11, 12. Vgl. Wunderer, Polybios-Forschungen I 20.

[3]) Makedonisch gesinnt werden bei Demosthenes (v. d. Truggesandtschaft 295) genannt: *οἱ μείζους τῶν πολλῶν οἰόμενοι δεῖν εἶναι.*

[4]) Wie sehr dieser Gesichtspunkt die allgemeine Lage beherrscht, zeigt der mit seiner sonstigen Auffassung nicht recht übereinstimmende Satz des Aristoteles über die Entstehung des Königtums. Politik VIII 8, 2. 1310b:

kunde, welche sich mit all diesen Schrecken des Klassenkampfes beschäftigt: die Bundesakte von Korinth vom Jahre 338, verheißt ihre Verhütung und Bekämpfung mit der gesamten Macht des neuen Bundes.[1]) Und wie jämmerlich ist selbst diese scheinbar so begründete Hoffnung zuschanden geworden![2])

Eine überaus lebendige Vorstellung von dieser plutokratisch-proletarischen Spaltung und von dem Druck, den sie auf die gesamte gesellschaftliche und politische Lage ausübte, gewinnen wir aus den interessanten Erörterungen des Taktikers Äneas über die Städteverteidigung (aus der Mitte des 4. Jahrhunderts), in denen auf den Schutz der durch sozialrevolutionäre Umtriebe im Innern bedrohten Besitzesinteressen im Inneren kein geringeres Gewicht gelegt wird als auf die Abwehr des äußeren Feindes. Ein sprechender Beleg zu dem platonischen Bild von der Zerreißung des Staates in zwei Staaten, dem der Reichen und dem der Armen, die beide — denselben Raum bewohnend — sich fortwährend in offenem oder latentem Kriegszustand gegenüberstehen.[3])

Da die Besitzenden den äußeren Feind oft weniger zu fürchten hatten als die unter die Waffen gerufene Masse,[4]) und die zur Ergänzung der Wehrkraft herangezogenen Soldtruppen im Grunde ja auch nur bewaffnetes Proletariat waren, so kommt dem Verfasser alles darauf an, das Kriegswesen so zu gestalten, daß die

---

*ἡ μὲν γὰρ βασιλεία πρὸς βοήθειαν τὴν ἀπὸ τοῦ δήμου τοῖς ἐπιεικέσι γέγονεν.*

[1]) [Demosthenes] XVII 15: *ἔστι γὰρ ἐν ταῖς συνθήκαις ἐπιμελεῖσθαι τοὺς συνεδρεύοντας καὶ τοὺς ἐπὶ τῇ κοινῇ φυλακῇ τεταγμένους ὅπως ἐν ταῖς κοινωνούσαις πόλεσι τῆς εἰρήνης μὴ γίγνωνται θάνατοι καὶ φυγαὶ παρὰ τοὺς κειμένους ταῖς πόλεσι νόμους, μηδὲ χρημάτων δημεύσεις, μηδὲ γῆς ἀναδασμοί, μηδὲ χρεῶν ἀποκοπαί, μηδὲ δούλων ἀπελευθερώσεις ἐπὶ νεωτερισμῷ.*

[2]) *Οἱ δὲ* — heißt es an der ebengenannten Stelle weiter — *τοσού. του δέουσι τούτων τι κωλύειν ὥστε καὶ συγκατασκευάζουσιν, οὓς πῶς οὐ προσήκει ἀπολωλέναι;*

[3]) Staat 551 d.

[4]) Plato ebd. 551 e.

besitzende, an dem Bestehenden interessierte Klasse möglichst das Heft in der Hand behielt. Die Söldner sollen von den Reichsten privatim angeworben werden, sodaß der eine Reiche drei, andere zwei oder einen stellen. Die Angeworbenen sollen ferner nicht kaserniert, sondern in den Häusern der einzelnen Reichen einquartiert werden, welch letztere auch zunächst für Sold und Unterhalt aufzukommen haben,[1]) so daß einerseits Konspirationen der Söldner erschwert werden, anderseits die Reichen eine beständige Schutzwache zur Verfügung haben. Auch muß die Bürgerschaft ihren Söldnern stets an Zahl überlegen bleiben, weil sonst Militärherrschaft und Tyrannis droht.[2])

Was die bewaffneten Bürger betrifft, so betont Äneas vor allem, daß sie eine zuverlässige Schutzwehr gegen die Umsturzgelüste der Mißvergnügten bilden. Sie müssen daher gutgesinnt und mit der bestehenden Ordnung zufrieden sein.[3]) Zu Führern soll man besonders solche wählen, die bei einem Umschwung der Dinge am meisten zu verlieren hätten. Auch die Torwachen sind nur solchen anzuvertrauen, die wohlhabend und durch Weib und Kind an die Stadt gebunden sind, während man alle die sorgfältig aussondern muß, welche infolge von Armut oder Verschuldung oder sonstiger Bedrängnis Verführungen zugänglich sind oder selber andere zu Umsturzversuchen verführen könnten.[4]) Die gefährdetsten Punkte aber müssen den allerwohlhabendsten und angesehensten Bürgern anvertraut werden.[5]) Überhaupt ist das ganze System

---

[1]) c. 13. Später wird ihnen der Betrag aus der Staatskasse ersetzt.

[2]) c. 12.

[3]) c. 1: *εἶναι δὲ αὐτοὺς εὔνους τε καὶ τοῖς καθεστηκόσι πράγμασιν ἀρεσκομένους· μέγα γὰρ ἂν πρὸς τὰς τῶν ἄλλων ἐπιβουλὰς τοῦτο ἀγαθὸν ὑπάρχοι ἐν πολιορκίᾳ.*

[4]) *οἵτινες δι' ἔνδειαν ἢ συναλλαγμάτων ἀνάγκην ἢ δι' ἄλλην τινὰ ἀπορίαν πεισθεῖεν ἂν ὑπό τινων ἢ αὐτοὶ παραπείσειαν ἄν τινας ἐπὶ νεωτερισμῷ.* Als nachahmenswertes Beispiel wird der Tyrann Leukon vom Bosporus genannt, der alle Mannschaften verabschiedete, welche sich durch Spiel und liederlichen Lebenswandel in Schulden gestürzt hatten (c. 5).

[5]) 22, 15.

des Verfassers von tiefem Mißtrauen gegen die Masse diktiert, wie u. a. auch die peinlichen Vorsichtsmaßregeln beweisen, die er für die Organisation des Wachdienstes im einzelnen vorschlägt.[1])

Dabei geht die Rücksichtnahme auf den gemeinen Mann so weit, daß der Feldherr nicht nur gewarnt wird, im Zorne einen Krieger zu schelten oder zu strafen, sondern daß ihm sogar der Rat erteilt wird — bei unvermeidlichem disziplinärem Einschreiten —, zunächst nur die Wohlhabendsten und Angesehensten zu maßregeln, was für die andern ein Exempel sein werde![2])

Ja, Äneas scheut nicht davor zurück, dem sozialen Problem direkt zu Leibe zu gehen. Um der Erhaltung des sozialen Friedens willen ist er bereit, die weitgehendsten Zugeständnisse zu machen: neben anderen Begünstigungen der Masse, auf die er nicht näher eingeht, rät er teilweisen oder völligen Erlaß der Schuldzinsen durch den Staat; ja, wenn die Lage sehr gespannt sei und die auf eine Umwälzung lauernde Klasse allzu gefährlich zu werden drohe, so möge man diese Maßregeln bis zu einem partiellen und nötigenfalls sogar vollständigen Erlaß der Schuldkapitalien steigern. Die Lage derjenigen aber, die des notwendigen Unterhalts entbehrten, solle so verbessert werden, daß sie ihr gutes Auskommen hätten.[3]) Und zwar sei all dies im Geiste der Gerechtigkeit und mit möglichster Schonung der Vermögenden durchzuführen. Wie

---

[1]) Wie berechtigt dies Mißtrauen war, zeigt das Beispiel Krotons, bei dessen Belagerung es den Karthagern genügte zu wissen, welche Posten auf den Mauern vom Volk und welche von den Reichen besetzt waren, um die Stadt mit Leichtigkeit zu nehmen! (quacumque custodiant plebis homines, ea patere aditum. Livius XXIV 2.)

[2]) 38, 4: *τοὺς τὰ πλεῖστα κεκτημένους καὶ ἐν τῇ πόλει δυνάμεως μάλιστα μετέχοντας. — εἴη γὰρ ἂν τὸ τοιοῦτο καὶ τοῖς ἄλλοις παράδειγμα.*

[3]) 14: *τὸ δὲ πλῆθος τῶν πολιτῶν εἰς ὁμόνοιαν τέως μάλιστα χρὴ προάγειν, ἄλλοις τε ὑπαγόμενον αὐτοὺς καὶ τοὺς χρεωφειλέτας κουφίζοντα, τῶν μὲν τόκων βραχύ τι ἢ ὅλους ἀφιέντα, ἐν δὲ τοῖς λίαν ἐπικινδύνοις καὶ τῶν ὀφειλημάτων τι μέρος ἢ καὶ πάντα, ὅταν δέῃ (ὅπου γε καὶ φοβερώτατοι ἔφεδροί εἰσιν οἱ τοιοίδε ἄνθρωποι), τούς τε ἐν ἀπορίᾳ ὄντας τῶν ἀναγκαίων εἰς εὐπορίαν καθιστάντα.*

dies zu erreichen und welche Geldmittel zu dem Zwecke flüssig zu machen seien, dafür wird auf die eingehende Erörterung des Problems in einem anderen (leider verlorenen) Werke des Verfassers („über die Finanzen") verwiesen.[1])

Nicht minder lehrreich ist das schon erwähnte Stimmungsbild, welches uns Älian aus diesem Zeitalter der Revolutionen erhalten hat. „In Korinth" — erzählt er — „zeichneten sich Theokles und Thrasonides, in Mitylene Praxis aus, indem sie — selbst reich — im Hinblick auf die Armut der Mitbürger ihre Habe verachteten und Hochherzigkeit an den Tag legten und auch anderen rieten, die Armut der Dürftigen zu erleichtern. Sie konnten nun zwar die anderen nicht bereden, ließen aber selbst ihre Darlehen nach und retteten damit allerdings nicht ihr Geld, aber ihr Leben. Denn diejenigen, denen die Schulden nicht nachgelassen wurden, fielen über ihre Gläubiger her und ermordeten sie."[2]) — Ein Ergebnis, welches die Freiwilligkeit des „Edelmuts" jener beiden in ziemlich zweifelhaftem Licht erscheinen läßt. Wie viele derartige Opfer mögen überhaupt den Besitzenden durch die blasse Furcht abgedrungen worden sein! Und die bange Sorge, der Verzicht, um sich vor Schlimmerem zu bewahren, wird uns nur zu verständlich, wenn wir uns vergegenwärtigen, wie leicht in solchen kleinen, unruhigen Stadtrepubliken, in denen die Obrigkeit aller selbständigen Macht entbehrte und das Geschick des Staates auf der Agora entschieden ward, der lange aufgehäufte Zündstoff des Klassenhasses in hellen Flammen emporlodern und das ganze Staatsgebäude in Brand stecken konnte.

Sehen wir doch aus Thukydides, daß schon in einer Zeit, in der die Demokratie eben ihren Höhepunkt erreicht hatte, in den fortgeschrittensten Teilen der hellenischen Welt die ganze innere und

---

[1]) *ὅπως ἂν ἴσως καὶ ἀλύπως τοῖς πλουσίοις ταῦτα γίγνοιτο καὶ ἐξ οἵων πόρων πορίζοιντο, καὶ περὶ τούτων ἐν τῇ Ποριστικῇ βίβλῳ δηλωτικῶς γέγραπται.*

[2]) VH. XIV 24. Vgl. über die bezeichnende Motivierung dieser Schandtat oben S. 418.

äußere Entwicklung nicht bloß den Gedanken, sondern auch die Tat auf das soziale Gebiet gedrängt und zu Ausbrüchen der Wut, des Hasses und der Verzweiflung geführt hat, wie sie eben recht eigentlich dem sozialen Kampf sein Gepräge geben.

In seiner schauerlich-monumentalen Schilderung des revolutionären Krankheitszustandes der hellenischen Gesellschaft in der zweiten Hälfte des 5. Jahrhunderts wird von Thukydides ausdrücklich hervorgehoben, daß man schon damals nicht mehr bloß um politische Ideen kämpfte oder vielmehr, daß dieselben nur als Aushängeschild dienten, um die wirklichen Motive zu verschleiern. Diese wirklichen Motive aber sind vor allem: Rache für die Unbill, die man von einer übermütigen Klassenherrschaft erduldet, heiße Sehnsucht, langgetragener Armut sich zu entziehen, leidenschaftliche Gier nach dem Gute anderer oder endlich jene über Recht und Gerechtigkeit sich hinwegsetzende Überhebung der menschlichen Natur, die „alles Hervorragende anfeindend“[1]) in der Herunternivellierung des Höheren ihre Befriedigung sucht. Eine Bemerkung, in der klar und deutlich die prinzipielle Seite zum Ausdruck kommt, die der Kampf schon damals für einen großen Teil der Kämpfenden hatte: die grundsätzliche Feindschaft gegen alles Aristokratische in der bürgerlichen Gesellschaft.

Sehr bedeutsam tritt das soziale Moment auch in der Analyse der psychologischen Faktoren hervor, aus welchen sich — nach der berühmten Erörterung über die Todesstrafe — immer wieder von neuem der Geist der Gewaltsamkeit und Gesetzwidrigkeit erzeugt. Allen voran steht die Armut: sie ist es, „die durch Not Kühnheit gebiert und zum Wagnis treibt“. Dann folgt der Reichtum,[2]) der „in Übermut und Hochmut Habsucht erzeugt“. Dabei wirken überall als unwiderstehlich treibende Kräfte mit die Hoff-

[1]) III 84. Siehe oben S. 368 ff. Nur im Hinblick auf dieses, dem Thukydides von der Kritik abgesprochene Kapitel 84 ist es richtig, was Burckhardt a. a. O. I 266 von dem ganzen Berichte (III 70 ff.) sagt, daß er für sich allein schon die ganze Philosophie griechischer Parteikämpfe enthält.

[2]) Thukydides III 45 gebraucht den Ausdruck ἐξουσία „Vermögen“.

nung und die Begierde. „Diese macht die Führerin, jene geht mit. Diese sinnt den Anschlag aus, jene spiegelt den Beistand eines freundlichen Glückes vor, und so richten beide den größten Schaden an. Obwohl unsichtbar, sind sie doch mächtiger als Martern, die mit Augen zu sehen sind. Dazu kommt noch das Glück, das auch nicht wenig aufmunternd wirkt. Denn wider Erwarten gesellt es sich manchmal zur geringeren Kraft und verleitet einzelne zum Wagnis und mehr noch ganze Bürgerschaften, da es sich um die größten Dinge handelt, um Freiheit und Herrschaft, und weil jeder einzelne, wenn er im großen Haufen mitläuft, seine eigene Kraft blindlings überschätzt." Welch letztere Bemerkungen allerdings ganz allgemein gehalten sind und sich auch auf rein politische Aktionen beziehen, aber zugleich recht eigentlich in die Genesis von Massenbewegungen hineinführen.

Auch das Ereignis, an welches die Erörterung des großen Geschichtschreibers über die allgemein revolutionäre Gärung der Zeit anknüpft, die Revolution auf Kerkyra im Jahre 427, zeigt das typische Bild des sozialen Klassenkampfes.[1]) Den Mittelpunkt der Handlung bildet der Markt mit den angrenzenden Häfen, das Quartier mit den warengefüllten Kaufhäusern, in denen sich offenbar die Übermittlung der Zufuhrvorräte des Großhandels an den Kleinhandel vollzog, wo sich überhaupt der Geschäftsverkehr der reichen See- und Handelsstadt konzentrierte. Hier wohnten die reichen Leute, hier hatten sie ihre Paläste und Zinshäuser, hierher, auf den Zentral- und Herzpunkt der verhaßten Kapitalmacht, richtete sich der Angriff der Masse. Und diese Masse verstärkte sich von Tag zu Tag aus den Reihen der Niedrigsten und Elendesten der bürgerlichen Gesellschaft, durch den Hinzutritt der Sklaven, die — zur Freiheit aufgerufen — der Mehrzahl nach sich zum Volke schlugen. Selbst die Weiber wurden auf seiten des Volkes durch die entfesselte soziale Leidenschaft in den Kampf mithineingerissen. Sie stritten tapfer mit, indem sie von den Häusern herab mit Ziegelsteinen warfen und „wider die weibliche Natur mitten in den

[1]) III 70 ff.

Schreckniſſen mutig aushielten". Den Abſchluß aber bildet die greuelvolle Ausmordung der überwundenen „Oligarchen" durch das ſiegreiche Volk, wobei ſo manche — ein bedeutſamer Zug! — durch die eigenen Schuldner den Tod fanden!

Wie ſich freilich die ökonomiſche Ausnützung des Sieges von ſeiten der Maſſe geſtaltete, hören wir in dieſem Zuſammenhange nicht. Wahrſcheinlich entſprach aber das Endergebnis ganz dem, was Thukydides zum Jahre 412 von Samos erzählt,[1]) wo infolge einer Volkserhebung 200 Angehörige der höheren Klaſſe getötet und 600 verbannt wurden, ihr Grund- und Hausbeſitz aber unter das Volk verteilt ward. Eine ähnliche Verteilung muß in Kerkyra ſchon deshalb erfolgt ſein, weil die Zahl der in die Kataſtrophe verwickelten Oligarchen ſich nach dem Bericht des Thukydides auf 1000, nach Diodor[2]) ſogar auf 1500 belief und die überlebenden Flüchtlinge ſo zahlreich waren, daß das ſiegreiche Volk noch nach 14 Jahren vor ihnen in Sorge war und ſich durch Freiſprechung von Sklaven und Einbürgerung von Fremden zu verſtärken ſuchte. Eine Tatſache, die ſozialgeſchichtlich inſoferne von großer Bedeutung iſt, als ſie uns zugleich zeigt, daß die Klaſſe der Oligarchen keineswegs immer nur aus „wenigen" beſtand, daß *οἱ ὀλίγοι* nicht die wenigen, ſondern die wenigeren ſind, die oft nach Tauſenden zählen und nicht ſelten mit der ganzen beſitzenden Klaſſe überhaupt identiſch ſind.[3])

Ein anderes Seitenſtück bildet das Schreckensjahr 370 und die Herrſchaft des Knüppels in Argos, wo an 1500 Menſchen von dem wütenden Pöbel niedergemacht wurden.[4]) Und dabei ſind dieſe äußerſten Ausſchreitungen des Klaſſenkampfes keineswegs eine ſeltene Ausnahmeerſcheinung. Man vertreibt oder mordet in Maſſe, der Demos, um ſich in den Beſitz der Wohlhabenden zu teilen, dieſe, um Leben und Exiſtenz gegen den Umſturz zu ſichern.

[1]) VIII 21.
[2]) XIII 48.
[3]) Wie ſchon J. Burckhardt treffend bemerkt hat, a. a. O. I 266.
[4]) Iſokrates Philipp. 82.

„Wo eines Platz nimmt, muß das andere rücken;
Wer nicht vertrieben sein will, muß vertreiben.
Da herrscht der Streit und nur der Starke siegt."

Immer häufiger „sieht man nur Revolution und Gegenrevolution, nur Faktionen am Ruder. Alle Fügsamkeit ist nur erzwungen und voll Hintergedanken an Umschwung."[1] Zustände, denen gegenüber es wie der reine Hohn klingt, wenn auch jetzt noch ein doktrinärer Liberalismus sich in Deklamationen über die Freiheit gefiel, die allein bewirke, daß der Besitz in Wahrheit den Erwerbenden gehört.[2] Da ist doch ungleich wahrer das Wort des Aristoteles, das den Zustand der damaligen hellenischen Staatenwelt als einen kläglichen bezeichnet.[3]

Nicht selten ist der Verlauf so, daß die Demagogen — wie Aristoteles von Megara und Kyme berichtet —, um Vermögen für das Volk einziehen zu können, immer mehr Emigranten schaffen, bis allmählich deren Zahl so groß wird, daß sie mit Waffengewalt zurückkehren, die Volksherrschaft stürzen und eine plutokratische Restauration durchführen können.[4]

Ein Beispiel für eine solche gewaltsame Reaktion von oben bietet u. a. die Stadt Leontini im Jahre 422. Der dortige Demos, der sich eben durch die Aufnahme vieler Neubürger verstärkt hatte, ging nämlich damals mit dem Gedanken um, den gesamten Grund und Boden neu aufzuteilen.[5] Also der *γῆς ἀναδασμός* in seiner radikalsten Bedeutung![6] Die Vermögenden kamen aber der drohen-

[1] J. Burckhardt I 261.

[2] Ephoros bei Strabo X 4, 16 p. 480: *μόνον γὰρ ταύτην ἴδια ποιεῖν τῶν κτησαμένων τὰ ἀγαθά.*

[3] Rhetorik III 1, 4: *ἡ μοχθηρία τῶν πολιτειῶν.*

[4] Politik III 4, 3. 1304 b: *ἵνα χρήματα ἔχωσι δημεύειν, ἐξέβαλλον πολλοὺς τῶν γνωρίμων, ἕως πολλοὺς ἐποίησαν τοὺς φεύγοντας.* Andere ähnliche Beispiele ebd.

[5] *ὁ δῆμος* — sagt Thukydides V 4 — *τὴν γῆν ἐπενόει ἀναδάσασθαι.*

[6] Grote (c. 57) meint, die geplante Landaufteilung habe lediglich eine politische Bedeutung gehabt und nur die Versorgung der zur Verstärkung der Gemeinde Leontini aufgenommenen Neubürger bezweckt. Sie habe nichts Revolutionäres an sich gehabt und weder eine Schädigung der Reichen, noch

den Gefahr dadurch zuvor, daß sie die Syrakusaner herbeiriefen und mit Hilfe der fremden Truppen den Demos in Masse austrieben. Die Sklavenwirtschaft ermöglichte es eben dem Besitz, auch ohne die „unbequemsten Miteinwohner" auszukommen. Ja sie sind, um völlige Sicherheit zu finden, zuletzt soweit gegangen, die dem Gebiet von Syrakus einverleibte Stadt gänzlich zu entvölkern und ihren Wohnsitz dorthin zu verlegen! Wahrlich nichts könnte auf die soziale Spannung und die Furchtbarkeit der sozialen Revolutionen jener Zeit ein trüberes Licht werfen, als ein solcher Entschluß der Verzweiflung! Was muß alles vorhergegangen, was zu befürchten gewesen sein, bis es so weit kam, daß man das eigene Heim und die Vaterstadt freiwillig verließ und dieselbe der völligen Verödung preisgab![1])

Man vergegenwärtige sich nur, was sich damals alles gegen die bestehende Ordnung verschworen hatte! Wenn sich, wie es immer häufiger geschah, mit einem haß- und neiderfüllten Pöbel der Sklave verband, der seine Ketten gebrochen, und eine Soldateska, die zu jedem Greuel bereit war, und wenn alle diese Elemente in gewissenlosen Demagogen oder ehrgeizigen, oft aus der niedrigsten Hefe des Volkes emporgekommenen Condottieren Führer fanden, die es verstanden, ihre Person zum Mittelpunkt der Interessen und Hoffnungen dieser Massen zu machen[2]) und den Umsturz planmäßig zu organisieren, so war die Bahn frei gemacht für die radikalste Umwälzung aller Verhältnisse, für einen Vandalismus, der in seinem oft geradezu dämonischen Wüten vor nichts zurückschrak. Da brachen über die geängstete und zerrüttete bürgerliche Gesellschaft Katastrophen herein, in denen alle überlieferten Begriffe und In-

---

einen Vorteil für die Armen beabsichtigt. Wie Grote diese Ansicht mit einer nach Thukydides das ganze Land umfassenden Neuteilung vereinigen kann, ist mir unklar.

[1]) τὴν πόλιν — sagt Thukydides a. a. O. — ἐκλιπόντες καὶ ἐρημώσαντες.

[2]) Das ἀναλαμβάνειν πολλοὺς τῶν πενήτων, von dem Diodor XI 86 gelegentlich eines syrakusanischen Prätendenten spricht, ist charakteristisch für die Tyrannis überhaupt.

stitutionen, Eigentum, Familie, Religion, Ordnung, wie ausgelöscht erscheinen.[1])

Man mordet hier nicht einmal mehr aus Leidenschaft, sondern mit kalter nüchterner Berechnung. Denn wenn das letzte Ziel des Umsturzes, die Neuverteilung des Eigentums, für die Zukunft gesichert werden sollte, so mußte man mit den bisherigen Besitzern, überhaupt mit allen denen aufräumen, welche auf die verteilten Grundstücke ein gegenwärtiges oder künftiges Anrecht zu haben glaubten. Nur ein förmlicher Ausrottungskampf konnte dem einzelnen die Gewißheit schaffen, daß die früheren Herren bei einem etwaigen Umschwung der Dinge seinen neugewonnenen Besitz nicht wieder zurückfordern würden.[2]) Kein Wunder, daß der Terrorismus die ständige Begleiterscheinung der sozialen Revolution wird!

So sehen wir z. B. bei dem Emporkommen Dionys I. den ganzen Staats- und Gesellschaftsbau in sich zusammenbrechen. Auf den Trümmern der alten Gesellschaft wird mit souveräner Willkür ein völlig neues soziales Gebäude errichtet, eine ganz neue bürgerliche Gesellschaft ins Leben gerufen, die nur in der Person ihres Schöpfers ihren Halt- und Mittelpunkt besitzen sollte. Die Besitzenden, die nicht rechtzeitig geflohen, wurden massenweise hingeschlachtet, ihr Eigentum für den Staat eingezogen und dann eine Neuregulierung der Besitzverhältnisse, besonders des Grundbesitzes ins Werk gesetzt. Einen größeren und auserlesenen Anteil erhielten die Männer der näheren Umgebung des Diktators, der übrige Grund und Boden wurde in gleichen Losen unter die revolutionäre Masse verteilt, die zugleich durch die Emanzipation zahlreicher Sklaven eine wesentliche Verstärkung aus der untersten Volksschicht

[1]) Typisch für das Emporkommen der Tyrannis im sozialen Klassenkampf ist auch die Schilderung des Polybios XV 21: *ὃς πρὸς χάριν ὁμιλῶν τῷ πλήθει καὶ τοὺς εὐκαιροῦντας τοῖς βίοις ὑποβάλλων τοῖς ὄχλοις, καί τινας μὲν εἰς τέλος ἀναιρῶν, τινὰς δὲ φυγαδεύων καὶ τὰς οὐσίας τὰς τούτων δημεύων καὶ διαδοὺς τοῖς πολλοῖς, ταχέως τῷ τοιούτῳ τρόπῳ περιεποιήσατο μοναρχικὴν οὐσίαν.*

[2]) Über die Schwierigkeiten, die sich bei einer solchen Rückkehr der Emigranten ergaben, s. z. B. Cicero De off. II 23.

erhielt.[1]) Und zwar scheint es sich — nach dem Wortlaut des einzigen, ziemlich unklaren Berichtes zu schließen — nicht bloß um eine Aufteilung der den begüterten Gegnern abgenommenen Ländereien zu handeln, sondern um eine systematische Neuregelung des gesamten Bodenbesitzes überhaupt.[2]) In ähnlicher Weise erfolgte die Aufteilung des Hausbesitzes. Ja bei der Ausdehnung dieser Umsturzmaßregeln auf andere Städte Siziliens ist man sogar so weit gegangen, die Verteilung auf die Frauen und Töchter der früheren Eigentümer auszudehnen und sie zur Ehe mit den zur Freiheit aufgerufenen Sklaven zu zwingen.[3]) Ein Vorgehen, das auch sonst Nachfolge fand und z. B. auch dem Tyrannen Chäron von Pellene zugeschrieben wird, der, wenn er wirklich ein Schüler Platos war, seinem Meister in drastischer Weise hätte bestätigen können, wie sich eine soziale Umgestaltung nach dem Sinne der Tyrannis ausnahm.[4]) Und dabei war selbst diese Tyrannis weit entfernt, eine wirklich dauernde Befriedigung der Masse zu erreichen! Schon nach einem halben Jahrhundert lagen in Syrakus die Verhältnisse so, daß sie den Demagogen von neuem wirksamen Stoff zum Angriff auf das Bestehende gaben. Gleich nach dem Falle Dionys II. beschloß die sozialdemokratische Mehrheit der Volksversammlung trotz des Widerspruches des großen Dion die Neuaufteilung des Grund und Bodens![5]) Ein Beschluß, der erst dann

[1]) Diodor XIV 7: *τῆς δὲ χώρας τὴν μὲν ἀρίστην ἐξελόμενος ἐδωρήσαιο τοῖς τε φίλοις καὶ τοῖς ἐφ' ἡγεμονίας τεταγμένοις, τὴν δ' ἄλλην ἐμέρισεν ἐπ' ἴσης ξένῳ τε καὶ πολίτῃ, συμπεριλαβὼν τῷ τῶν πολιτῶν ὀνόματι τοὺς ἐλευθερωμένους δούλους, οὓς ἐκάλει νεοπολίτας. διέδωκε δὲ καὶ τὰς οἰκίας τοῖς ὄχλοις πλὴν τῶν ἐν Νήσῳ.*

[2]) Dies muß selbst Grote c. 82 zugeben. Er spricht von einer wholesale dispossession of proprietors and reappropriation of lands, einer sweeping change of property, sweeping confiscation. Und von Dionys heißt es: From this basis (d. h. nach Einziehung der Güter der Ritterschaft) enlarged his scheme to the more comprehensive idea of a general spoliation and reappropriation.

[3]) Diodor XIV 7. Siehe Polyän V 2, 20.

[4]) Athenäos XI p. 509.

[5]) Bei Plutarch Dion 37 heißt es von dem Volksführer und Con-

annulliert wurde, als es Dion gelang, sich mit Waffengewalt zum Herrn der Stadt zu machen.[1]) Freilich hat auch sein Plan, durch eine radikale Beseitigung der schrankenlosen Demokratie und die Aufrichtung einer aristokratischen, teils nach Idealen der Akademie, teils nach lakonisch-kretischem Vorbild gestalteten Verfassung den hoffnungslosen inneren Kämpfen ein Ende zu machen, einen Erfolg nicht gehabt.[2]) Die Leidenschaften, die auf diesem unterwühlten Boden im unversöhnlichen Interessenkampf sich befehdeten, waren mit doktrinären Verfassungsentwürfen nicht zu überwinden. Immer wieder beginnt von neuem der hoffnungslose Kreislauf von Volksherrschaft, Diktatur, Plutokratie, begleitet von Szenen des Raubes und der Vernichtung, die am Ende des Jahrhunderts in dem Staatsstreich des Agathokles (317) einen Höhepunkt erreichten, der kaum mehr zu überbieten war.

Syrakus bietet eben damals wieder das düsterste Bild heilloser innerer Zerrissenheit dar. Die Spannung zwischen den Besitzenden, deren Organ die regierende Körperschaft der Sechshundert war, und dem eben damals durch die Rückkehr zahlreicher Verbannter sehr verstärkten Proletariat erscheint in stetiger Zunahme begriffen. Und diese Feindseligkeit wird gerade von dem Manne geschürt, der — (angeblich ein ehemaliger Töpfer) — durch die Gunst des Pöbels emporgetragen — als Feldherr und „Erhalter des Friedens“[3]) außerordentliche Vollmachten erhalten hatte, bis

---

bottiere Heraklides: *Ἵππωνά τινα τῶν δημαγωγῶν καθίησι προκαλεῖσθαι τὸν δῆμον ἐπὶ γῆς ἀναδασμόν.* Heraklides wird c. 48 bezeichnet als *δημικώτερος πάντως τοῦ Δίωνος καὶ μᾶλλον ὑπὸ χεῖρα τοῖς πολλοῖς.*

[1]) Ebd.: *... πρὸς δὲ τῆς γῆς καὶ τῶν οἰκιῶν τὸν ἀναδασμὸς ὡρμημένοις ἐναντιωθεὶς καὶ τὰ πρότερον ψηφισθέντα περὶ τούτων ἀκυρώσαν ἐλύπησε* sc. *τοὺς πολλούς.*

[2]) Plutarch c. 53 kennzeichnet diese interessante, freilich recht doktrinäre Idee folgendermaßen: *ἐπενόει δὲ τὴν μὲν ἄκρατον δημοκρατίαν ὡς οὐ πολιτείαν ἀλλὰ παντοπώλιον οὖσαν πολιτειῶν, κατὰ τὸν Πλάτωνα, κωλύειν, Λακωνικὸν δέ τι καὶ Κρητικὸν σχῆμα μιξάμενος ἐκ δήμου καὶ βασιλείας ἀριστοκρατίαν ἔχον τὴν ἐπιστατοῦσαν καὶ βραβεύουσαν τὰ μέγιστα καθιστάναι καὶ κοσμεῖν.*

[3]) *φύλαξ τῆς εἰρήνης.*

die Eintracht zwischen den Bürgern wiederhergestellt sei. Er verstand sein Friedenswerk so, daß er unter seine Truppen, neben feindlichen Elementen von auswärts, aus den Reihen der Bürger diejenigen aufnahm, denen „Armut und Neid den Glanz der Vornehmen unerträglich machte“,[1]) und dann diesen bewaffneten Janhagel[2]) auf die unglückliche Stadt losließ. Was der „dumpfe Massenschritt“ der Proletarierbataillone in der Wirklichkeit zu bedeuten hat, hier tritt es uns in seiner ganzen Furchtbarkeit vor Augen! Zwar sollte das Werk der Vernichtung zunächst nur den Vornehmsten und Reichsten und den Anhängern der Regierungspartei gelten; aber nachdem das Morden und Plündern einmal begonnen, entwickelte sich das Ganze sehr bald zu einem Vernichtungskampf des blut- und beutegierigen Pöbels gegen die Besitzenden überhaupt, indem — wie es in unserem Berichte heißt — diejenigen, welche von der Ermordung der Wohlhabenden eine Erlösung aus ihrer Armut erhofften, nichts unversucht ließen, was den Untergang derselben herbeiführen konnte.[3]) Es war eine jener Szenen, wo jeder, der nichts hat, losschlägt, weil er in jedem, dessen Gut seine Habgier reizt, einen Feind sieht. Nachdem so die Stadt zwei Tage hindurch allen Greueln der blutigsten Anarchie preisgegeben war und Tausende hingeopfert waren,[4]) „denen man nichts nachsagen konnte, als daß sie höher standen als die Masse,“[5]) berief der Anstifter des Frevels das „Volk“ zur Versammlung, in

---

[1]) Diodor XIX 6: *προσεπελέξατο καὶ τῶν πολιτῶν τοὺς διὰ πενίαν καὶ φθόνον ἐναντιουμένους ταῖς τῶν ἰσχυόντων ἐπιφανείαις.*

[2]) *τὸ καθοπλισμένον πλῆθος*, wie es bei Diodor 19, 7 heißt.

[3]) Diodor XIX 7: *οἱ δὲ ταῖς τῶν εὐπόρων σφαγαῖς οἰόμενοι τὰς ἰδίας ἀπορίας ἐπανορθώσασθαι, πᾶν ἠμηχανῶντο πρὸς τὸν κατ' αὐτῶν ὄλεθρον.*

[4]) Nach Diodors, wohl übertreibendem, Bericht wären mehr als 4000 ermordet, 6000 vertrieben und verbannt worden! Polyän V 3, 7 zählt 5000 Verbannte. Vgl. die Analyse der verschiedenen Berichte bei Schubert, Leben des Agathokles S. 48 ff.

[5]) Diodor a. a. O.: *τοῦτο μόνον ἐγκληθέντες, ὅτι χαριέστεροι τῶν ἄλλων ἦσαν.*

der er die Stadt für „gereinigt", die „wahre und echte Freiheit"[1]) für gesichert erklärte und sein Werk mit dem Versprechen krönte, alle Schulden zu kassieren und den Armen durch Zuteilung von Äckern ein Heim auf eigener Scholle zu verschaffen.[2]) In derselben Versammlung wurde er — nach scheinbarer Weigerung — unter dem Jubel der Mörder und Plünderer und Verschuldeten als Feldherr mit unumschränkter Gewalt (*στρατηγὸς αὐτοκράτωρ*) proklamiert. D. h. die Militärdiktatur ist auch hier das Endergebnis des Klassenkampfes.

Und nun bedenke man, daß diese Vorgänge typisch sind, daß ein späterer Grieche, der die ganze Entwicklung übersieht, es geradezu als „Vorspiel" zu jeder Tyrannis bezeichnet, daß der betreffende Prätendent der Gier des „schmutzigen Gesindels" nach dem Gute anderer durch Proklamierung von Landaufteilung und Schuldenerlaß entgegenkam![3])

Es kann nicht unsere Aufgabe sein, der Geschichte dieser nach Hunderten zählenden Staatsstreiche, überhaupt den verschiedenen Phasen des sozialen Kampfes in allen Teilen der hellenischen Welt nachzugehen. Das würde bei der Gleichartigkeit der wirkenden Kräfte zu ermüdenden Wiederholungen führen und verbietet sich anderseits schon durch die unglaubliche Dürftigkeit der Überlieferung, die selbst da, wo der Klassenkampf als solcher hinlänglich

---

[1]) die *αὐτονομία εἰλικρινής* a. a. O. c. 9.

[2]) Ebd.: *ἐπηγγέλλετο γὰρ Ἀγαθοκλῆς κατὰ τὴν ἐκκλησίαν καὶ χρεῶν ἀποκοπὰς ποιήσεσθαι καὶ τοῖς πένησι χώραν δωρήσεσθαι.* Wie weit diese Verheißungen erfüllt wurden, wissen wir nicht. Jedenfalls aber ist das Proletariat und Kleinbürgertum an dem eingezogenen Besitz der Gegner in weitem Umfang beteiligt worden.

[3]) Dionys von Halikarnaß VII 8: *οἷς ἅπασα χρῆται προοιμίοις τυραννίς, γῆς ἀναδασμὸν καὶ χρεῶν ἄφεσιν.* Wenn es c. 2 von einem älteren Tyrannen, Aristodemos von Kyme, heißt: *ἀσμένως δὲ τοῦ δημοτικοῦ καὶ πονηροῦ πλήθους τὴν ἁρπαγὴν τῶν ἀλλοτρίων δεξαμένου, λαβὼν τὴν αὐτοκράτορα ἀρχήν*, so wird hier ein typisches Tyrannenbild der späteren Zeit gezeichnet. Vgl. auch die Bemerkung c. 3 über die *ὑπαρώτατοι πολιτῶν* als Anhängerschaft des Tyrannen. Ausnahmen kommen natürlich vor.

klar charakterisiert ist, das für uns hier in Betracht kommende grundsätzliche Moment, die Idee der sozialen Ausgleichung nur ganz ausnahmsweise deutlicher erkennen läßt. Es ist eine eigentümliche Ironie der Geschichte, daß auf einem Gebiete, wo es sich recht eigentlich um „Evolution der Massen" handelt, die Tradition fast nur da gesprächiger wird, wo hervorragende Individuen als Träger und Leiter des Kampfes auf der geschichtlichen Bühne erscheinen und das Interesse des Erzählers an sich fesseln. Eine Ungleichmäßigkeit und Lückenhaftigkeit, welche die Überlieferung für eine tiefere, entwicklungsgeschichtliche Behandlung des Klassenkampfes von vorneherein unbrauchbar macht.

Liegt doch seit dem 4. Jahrhundert selbst die Sozialgeschichte Athens, ja sie erst recht völlig im Dunkeln! Nur die gelegentlich der Unterwerfung Athens unter Antipater (322) erwähnte Unschädlichmachung der „unruhigen" Masse durch Beschränkung des Bürgerrechts auf einen Zensus von 2000 Drachmen und durch massenhafte Ansiedlung athenischer Proletarier in Thracien, — ein gewaltiger Aderlaß der Demokratie! — läßt wenigstens mittelbar erkennen, wie schroff auch hier die Gegensätze in der Gesellschaft waren.[1])

Immerhin hat das einseitige Interesse der Tradition an der Persönlichkeit das Gute gehabt, daß wir wenigstens in einem Staate, wie Sparta, der sozialgeschichtlich für uns von so großem Interesse ist, die soziale Bewegung der Zeit noch einigermaßen verfolgen können.

## 2.

### Die soziale Revolution in Sparta.

In Sparta sind die Entwicklungskeime, die anderwärts durch entgegengesetzte, individualistische Strömungen stark zurückgedrängt wurden, zu voller Entfaltung gekommen. Die straff zentralistische Gestaltung des Gemeinwesens prägt sich hier auch in der Organi-

[1]) Diodor XVIII 18, 3 f.

sation und der Rechtsordnung der Volkswirtschaft aus. Das Sozialprinzip, welches hier das ganze bürgerliche Leben bis ins einzelne bestimmte und beherrschte, hat auch zu einer engen ökonomischen Gemeinschaft der Bürger geführt. Die „Sozialisierung des Verzehrs", die teilweise Gleichheit des Konsums war durch eine Art von gemeinschaftlichem Haushalt in weitem Umfang verwirklicht.[1]) Das wichtigste Produktionsmittel des bestehenden Wirtschaftssystems, die Arbeitskraft der hörigen Landarbeiter, der Heloten, war Kollektivbesitz der Gesamtheit, welche dadurch zugleich die Möglichkeit erhielt, auf dem für sie wichtigsten Produktionsgebiet die Arbeitsbedingungen, die Verteilung des Arbeitsertrages, überhaupt das ganze Verhältnis zwischen Arbeitern und Patronen im Interesse der Gemeinschaft staatlich zu regeln. Soweit Privateigentum bestand, unterlag es wenigstens einer gewissen sozialen Regelung, sei es durch rechtliche Beschränkung der Herrschaftsbefugnisse des Grundeigentümers, sei es durch die Sitte, welche Gegenstände des Bedarfes durch den Nießbrauch in gewissem Sinne zum Gemeingut machte.[2]) Nicht bloß nach außen, sondern auch in den Beziehungen untereinander konnten sich hier die einzelnen als Glieder einer eng verbundenen Genossenschaft fühlen.

Daher kommt in Sparta auch das Korrelat des Gemeinschaftsprinzipes: die Idee der Gleichheit, in besonders prägnanter Weise zum Ausdruck. Die alte Wehrgemeinde der Freien und Gleichen hat sich hier lange in ungebrochener Kraft erhalten. Und wenn gleich die sozialistische Färbung des Gemeinwesens die fortschreitende wirtschaftliche Differenzierung der Bürgerschaft nicht hat verhindern können, so hat doch auch der größere Besitz vor der herrschenden Tendenz der Gleichheit sich beugen müssen. So ist z. B. die demokratische Umgestaltung der bürgerlichen Tracht von Sparta ausgegangen. Die Spartaner haben sich — wie Thukydides berichtet — gegenüber dem Kleiderluxus der alten Zeit zuerst des später all-

[1]) Aristoteles Politik II 2, 10. 1263b: *τὰ περὶ τὰς κτήσεις ἐν Λακεδαίμονι καὶ Κρήτῃ τοῖς συσσιτίοις ὁ νομοθέτης ἐκοίνωσιν.*

[2]) Vgl. oben S. 62 ff.

gemein üblich gewordenen schlichten Bürgerkleides bedient und auch im übrigen haben hier die Vermögenden ihre Lebensführung derjenigen der Masse gleichartig gestaltet.[1]) Die Rücksicht auf die Gleichheit legte dem Bürger im Gebrauch des Reichtums immer gewisse Schranken auf.[2])

Enthielt nun aber die zunehmende Ungleichheit des Besitzes nicht an sich schon einen Widerspruch zu den Prinzipien, auf denen sich das ganze Gemeinwesen aufbaute? Wenn die bestehende Wirtschaftsverfassung nicht zu verhindern vermochte, daß den Besitzern großen Landeigentums solche gegenüberstanden, deren Anteil nicht einmal mehr für die Behauptung ihrer bürgerlichen Existenz hinreichte, oder die überhaupt keine Scholle mehr ihr eigen nennen konnten, was hatten denn dann für diese Enterbten die genannten Prinzipien noch zu bedeuten? Und in der Tat fügte sich auch das spartanische Staatsrecht in den Zwang, der sich aus der tatsächlichen Gestaltung des Privateigentums ergab. Es schloß alle, welche die Beiträge für die gemeine Bürgerspeisung nicht aufbringen konnten, vom Vollbürgerrecht der „Gleichen" (*ὅμοιοι*) aus.

Kein Wunder, daß sich dagegen das Gleichheits- und Gemeinschaftsgefühl, das in den Herzen lebte, mächtig auflehnte, daß man gegen die Konsequenzen der ökonomischen Entwicklung die Grundprinzipien des Gemeinwesens ins Feld rief.[3]) Wir haben noch einige Kenntnis von der gefährlichen Gärung, welche im Anfang des 4. Jahrhunderts unter den vom Kreise der „Gleichen" Ausgeschlossenen herrschte. Von dem Führer der Bewegung, Kinadon,

[1]) I 6: *μετρίᾳ δ' αὖ ἐσθῆτι καὶ ἐς τὸν νῦν τρόπον πρῶτοι Λακεδαιμόνιοι ἐχρήσαντο καὶ ἐς τὰ ἄλλα πρὸς τοὺς πολλοὺς οἱ τὰ μείζω κεκτημένοι ἰσοδίαιτοι μάλιστα κατέστησαν.*

[2]) Vgl. die allerdings übertreibende Bemerkung Theophrasts bei Plutarch Lykurg c. 10.

[3]) Treffend hat den Widerspruch mit dem grundlegenden demokratischen Prinzip auch Aristoteles hervorgehoben Politik II 6, 21. 1271a: *βούλεται μὲν γὰρ δημοκρατικὸν εἶναι τὸ κατασκεύασμα τῶν συσσιτίων, γίνεται δ' ἥκιστα δημοκρατικὸν οὕτω νενομοθετημένον. μετέχειν μὲν γὰρ οὐ ῥάδιον τοῖς λίαν πένησι κτλ.*

heißt es, er habe im Verhör auf die Frage nach dem Motiv der Verschwörung die Erklärung abgegeben, daß er nicht etwas Geringeres sein wolle als andere in Lacedämon![1]) Eine Antwort, die übrigens von den Verteidigern des Bestehenden wahrscheinlich entstellt ist und in Wirklichkeit ganz allgemein gelautet haben wird: „Damit keiner in Sparta geringer sei als der andere." Jedenfalls war dies für alle seine Schicksalsgenossen längst vor ihm die gegebene Parole.

Ebenso war es nach Lage der Dinge unausbleiblich, daß von dem Moment an, wo sich das Gleichheitsbewußtsein kritisch gegen das Bestehende wendete, die Gleichheitsforderungen eine ökonomische Färbung erhielten, daß auf dem Boden der politischen eine soziale Demokratie erwuchs.

Wenn es die ungleichmäßige Besitzes- und Einkommensverteilung war, welche die bürgerliche Gleichheit vernichtete, so war es in einem Staat, der mit seiner Zwangsgewalt so tief in das wirtschaftliche Leben eingriff, ein naheliegender Gedanke, daß die Staatsgewalt berufen sei, diese Verteilung durch eine zwangsmäßige Regulierung so zu gestalten, daß die von hier aus der Gleichheit drohende Gefahr für immer als beseitigt gelten konnte. Und die einfachste Formel, die sich für die Lösung der Aufgabe darbot, war die: „Tatsächliche Durchführung der Gleichheit aller auch in materieller Hinsicht" oder — konkret ausgedrückt —: „Gleiches Recht für alle an dem Boden", der das materielle Substrat ihrer ganzen bürgerlichen Existenz bildete. Für diese — in ihrer Tendenz auf Gleichheit der Lebensbedingungen unverkennbar kommunistische — Unterströmung innerhalb der Bürgerschaft und nicht für die tatsächlich anerkannte Rechtsordnung Spartas treffen die Äußerungen über die grundsätzliche Gütergleichheit der Spartaner zu, die uns in der Literatur entgegentreten.[2])

---

[1]) Xenophon Hell. III 3, 11: — *τέλος αὐτὸν ἤροντο τί καὶ βουλόμενος ταῦτα πράττοι. Ὁ δ' ἀπεκρίνατο μηδενὸς ἥττων εἶναι ἐν Λακεδαίμονι.*

[2]) Isokrates Paneg. 179: . . . *τῆς χώρας ἧς προσῆκεν ἴσον ἔχειν ἕκαστον.* Polyb. VI 45: . . . *τὰς ἐγγαίους κτήσεις ὧν οὐδενὶ μέτεστι πλεῖον ἀλλὰ πάντας τοὺς πολίτας ἴσον ἔχειν δεῖ τῆς πολιτικῆς χώρας.* Siehe oben S. 99 ff.

Allerdings lag dieser agrarische Sozialismus in gewissem Sinne ganz in der Richtungslinie, welche schon die bisherige geschichtliche Entwicklung genommen. Wenn ein Hauptfaktor der Produktion, die Arbeitskraft der Heloten, gesellschaftliches Eigentum war, wenn ein großer Teil des Bodenertrages ebenfalls regelmäßig der Hinüberführung in gesellschaftliches Eigentum unterlag, so tat man nur noch einen weiteren Schritt auf der längst betretenen Bahn, wenn man den Prozeß der Vergesellschaftung auf den Grund und Boden selbst ausdehnte. Auch kehrte man damit ja nur zu dem Ausgangspunkte zurück, in welchem die ganze bestehende Verteilung des Bodens im letzten Grunde wurzelte. Alles bürgerliche Grundeigentum war in Sparta ursprünglich durch Zuteilung von seiten der Gemeinschaft entstanden und der Name „Los" (κλῆρος) für den einzelnen Bodenanteil, sowie für die späteren Landanweisungen auf erobertem Gebiet haben die Erinnerung an diesen Ursprung des privaten Grundeigentums stets wach erhalten. Ungleich mehr noch als bei anderen Völkern muß hier im Volksbewußtsein die Anschauung lebendig geblieben sein, daß die Erde trotz aller Bodenaufteilung niemals völlig aufgehört habe, Gemeingut zu sein, daß daher alles Sondereigentum an Grund und Boden nur innerhalb der Schranken bestehen könne, die eben das vorbehaltene Recht der Allgemeinheit dem Willen des einzelnen setzt. Das Recht der Allgemeinheit aber hatte zur Zeit der ersten Landteilung darin seinen Ausdruck gefunden, daß jedem wehrhaften Glied der Gemeinde ein Grundstück zugewiesen ward, das ihn in den Stand setzte, sich und seine Familie zu erhalten und seine Pflichten gegen die Gemeinde zu erfüllen. Es bedeutete also nur die Rückkehr zu dem in einer bestimmten Entwicklungsphase der Staats- und Gesellschaftsordnung tatsächlich bestehenden Rechtszustand, wenn die Partei der spartanischen Bodenreformer dieses Prinzip durch eine Neuaufteilung des gesamten Grund und Bodens, durch den „γῆς ἀναδασμός" zu verwirklichen gedachte.

Auch war diese Forderung keineswegs so utopisch, wie sie uns auf den ersten Blick erscheint. Sie will ja nicht einen Bruch mit

der gesamten bisherigen Rechtsordnung. Das Ziel war ein ähnliches, wie es Proudhon einmal als das seinige proklamiert hat: das Institut des Privateigentums, auf dem die geschichtliche Rechtsordnung beruhte, sollte nicht abgeschafft, sondern nur verallgemeinert werden; es sollten die Schranken fallen, die es einem Teile der Bürger unmöglich machten, Eigentümer zu werden. Daher wird auch an dem Prinzip der privatwirtschaftlichen Organisation der Bodenwirtschaft durch den γῆς ἀναδασμός nichts geändert. Eine Umwandlung derselben in sozialistische, für und durch die Gesellschaft betriebene Produktion war nicht beabsichtigt: nur der Bezug und die Verteilung des agrarischen Einkommens, der Grundrente würde eine andere geworden sein.

Sozialistisch bezw. kommunistisch ist allerdings an dem Reformprogramm die Überführung des Bodens in das Kollektiveigentum, ohne welche eine radikale Neuregulierung der Besitzverhältnisse nicht möglich war, sowie das Prinzip des gleichen Anteiles aller. Dieses Prinzip hätte ja auf die Dauer gar nicht verwirklicht werden können, wenn man nicht das Herrschaftsgebiet des Privateigentums in der neuen Ordnung in einer Weise eingeschränkt hätte, daß von einem wahren Eigentum nicht mehr die Rede gewesen wäre. Es hätte in seinen Konsequenzen ein fortwährendes regulierendes Eingreifen in die Verteilung und Einkommensbildung nötig gemacht, immer wieder zu einem „sozialistischen" Verteilungssystem geführt.

Es wäre von höchstem Interesse, zu erfahren, wie alt die Bodenreformbewegung in Sparta war, wie sie sich im weiteren Verlauf gestaltete und wie sich die bestehenden staatlichen und gesellschaftlichen Gewalten mit ihr auseinandergesetzt haben. Leider läßt uns aber die Tradition darüber fast völlig im Dunkeln. Die Lykurglegende, welche das Programm der Bodenreformer in die graue Vergangenheit zurückprojiziert und den ersten radikalen Versuch zu seiner Verwirklichung schon der Frühzeit der spartanischen Geschichte zuschreibt, ist eben nur eine Legende. In der beglaubigten Geschichte tritt uns das Verlangen nach einer Neuaufteilung des Grund und Bodens erst im Laufe des 7. Jahrhunders v. Chr. ent-

gegen. Aber auch da erfahren wir weiter nichts als die unmittelbare Ursache der Bewegung: die wirtschaftliche Notlage eines Teiles der Bürgerschaft infolge schlimmer Kriegszeiten, die den Gegensatz von arm und reich so verschärft hätten, daß die unzufriedenen Elemente eben an jenes radikale Heilmittel appellierten.[1]) Wie man dieser revolutionären Bewegung Herr wurde, welche Reformen sie etwa veranlaßte, wissen wir nicht. Denn die Berufung auf die „ernste und zugleich schwunghafte Kraft der Dichtung" des Tyrtäos, die in der Elegie „*εὐνομία*" die soziale Revolution bekämpft, enthält natürlich keine Erklärung. Insbesondere bleibt es im unklaren, inwieweit jene außerordentliche Notlage der durch einen Aufstand der messenischen Heloten ihres Grundbesitzes beraubten Bürger oder die Opposition gegen die ja damals schon ziemlich weit fortgeschrittene Ungleichheit in der Bodenverteilung,[2]) also eine spezifisch antikapitalistische Tendenz, das eigentlich entscheidende Motiv der ganzen Bewegung gewesen ist.

Über die Folgezeit vollends, in der doch Sparta manche innere Wandlung durchgemacht hat, erfahren wir in Bezug auf unsere Frage Jahrhunderte hindurch gar nichts. Zwar wird aus dem 4. Jahrhundert von einer gefährlichen revolutionären Bewegung berichtet, der bereits genannten Verschwörung des Kinadon; aber über die sozialpolitischen Ziele läßt uns die Traditon völlig im Dunkeln. Erst im nächsten Jahrhundert, wo die soziale Revolution einem reißenden Bergstrom gleich über den Eurotasstaat hereinbrach und das ganze Gesellschaftsgebäude in Trümmer legte, hat sie tiefere Spuren im Gedächtnis der Späteren hinterlassen.

Freilich dürfen wir auch hier nicht erwarten, ein wirklich befriedigendes Bild der Menschen und Dinge zu erhalten. Was die

[1]) Aristoteles Politik VIII 5, 12. 1307a: *θλιβόμενοι γάρ τινες διὰ τὸν πόλεμον ἠξίουν ἀνάδαστον ποιεῖν τὴν χώραν.* Dazu Pausanias IV 18, 1 und oben S. 97 f.

[2]) Siehe oben S. 98. Wir sehen in Tyrtäos einen Zeugen für das 7. Jahrhundert, nicht einen Athener des 5. Jahrhunderts, zu dem ihn Schwartz (Tyrtäos, Hermes 1899) stempeln will. Siehe gegen Schwartz: E. Meyer, Forschungen zur alten Geschichte II S. 544 ff.

plutarchischen Biographien und das ihnen zugrunde liegende Geschichtswerk Phylarchs von den Sozialrevolutionären auf dem spartanischen Königsthron zu erzählen wissen, zeigt einen solchen Mangel an wirtschaftspolitischer und sozialpsychologischer Einsicht und kehrt zudem so einseitig das menschlich-persönliche Moment hervor, daß eine klare und scharfe Erkenntnis der gesamten wirtschaftlichen Lage, der für und gegen die soziale Reform wirkenden Richtungen und Kräfte für uns von vorneherein ausgeschlossen ist. Und damit entbehren wir auch eines wirklich ausreichenden geschichtlichen Maßstabes für die Beurteilung des sozialpolitischen Wollens und Wirkens der Helden der Erzählung. Dazu wird das geschichtliche Urteil noch dadurch erschwert, daß es die rhetorische Tendenz dieser Geschichtschreibung bei allem Interesse für die Persönlichkeit doch nicht zu einer schärferen Herausarbeitung der Individualität kommen läßt. Das literarische Porträt, wie es uns hier entgegentritt, zeigt ein stilisiertes Antlitz. Die freischaffende Phantasie, die über Gebühr sich geltend macht, hat hier Typen erzeugt, welche den geschilderten Charakteren das Gepräge des Konventionellen geben und die Wirklichkeit verdunkeln. Eine Tendenz, die noch gesteigert wird durch die bewundernde Verehrung, welche der Berichterstatter für seine Helden empfindet, und die er durch eine möglichst pathetische und rührende, alle Mittel der Tragödie aufbietende Darstellung auch auf den Leser zu übertragen sucht.[1]) So erhalten wir ein Idealgemälde, für das bei der völligen Abhängigkeit Plutarchs von seiner Vorlage und mangels jeder anderen Quelle eine Berichtigung und Ergänzung aus der Tradition nicht möglich ist.

Trotzdem dürfen wir nicht darauf verzichten, die Redaktion, in der die Geschichte des Agis und Kleomenes vor die Nachwelt tritt, einer eingehenden Analyse und Kritik zu unterwerfen. Denn gerade in dieser Form ist sie für die Geschichte des Sozialismus

[1]) Man muß sich bei dieser Art von Geschichtschreibung immer das recht eigentlich für sie geltende Wort eines Franzosen vor Augen halten: Qu' est ce qu' il y a de plus méprisable qu' un fait?

von wahrhaft typischer Bedeutung und nach dieser ihrer sozialgeschichtlichen Seite hin noch nirgends gewürdigt.

Die Gestalt des jugendlichen Königs Agis erscheint bei Plutarch in moralischer wie in sozialpolitischer Hinsicht als das reine Gegenstück zur Tyrannis. Während der Tyrann den Reichen den Krieg erklärt, weil ihn die eigene Gier nach Macht und Genuß, sowie die kommunistische Begehrlichkeit und der sozialdemokratische Gleichheitsdurst der Masse dazu drängt, deren Leidenschaften und Instinkten er dienen muß, um Herr zu bleiben,[1]) fehlen bei König Agis alle Antriebe des Egoismus, jede Rücksicht auf Sonderinteressen von Klassen und Individuen. Er kennt nur ein Motiv und einen Leitstern: das Interesse des Staates, dessen politischen und sittlichen Verfall er tief beklagt und für dessen Wiedergeburt er in schrankenloser Selbstentäußerung Person und Habe zum Opfer bringt. Er ist ein Märtyrer der sittlichen Idee, der es nicht ertragen kann, daß die alte heilvolle Lebensordnung des Staates zur Farce und zur Lüge geworden war, und der aus dem Geiste der Wahrhaftigkeit und Sittlichkeit eine wunderbare Kraft schöpft, sich den übermächtigen Gewalten der Lüge und Selbstsucht entgegenzuwerfen. Nach dieser Auffassung hat seit dem großen Agesilaos Sparta keinen König mehr gesehen, der an Edelsinn und Charaktergröße mit Agis sich messen konnte. In Glanz und weibischem Wohlleben auferzogen, verzärtelt von Mutter und Großmutter, den „reichsten Frauen des Landes", schwört der kaum zwanzigjährige fürstliche Jüngling plötzlich aller Lust des Lebens ab, wirft allen äußeren Schmuck und Zierat von sich und zeigt sich nur noch in dem groben Mantel der alten Spartiaten, deren harte und entsagungsvolle Lebensweise er in allen Stücken zu der seinigen macht. Die Krone ist ihm an sich völlig gleichgültig. Nur dann, erklärt er, würde sie

[1]) Es ist das *πρὸς ἐπιθυμίας ὄχλων καὶ ὁρμὰς πολιτεύεσθαι*, das dem Plutarch oder seinem Gewährsmann (Agis c. 1) den Vergleich mit den Hirten in einem sophokleischen Stück aufdrängt, die von ihren Herden sagen, daß sie ihnen, obwohl ihre Herren, als Knechte dienen müssen. Vgl. auch Aristoteles Politik VIII 8, 2. 1310b über die Entstehung der Tyrannis.

einen Wert für ihn gewinnen, wenn sie es ihm ermöglichte, die Gesetze und die Zucht der Väter wiederherzustellen.[1]) Selbst das Leben ist er gerne bereit für sein Ideal zu opfern. Und dies große Werk der Wiederaufrichtung des lykurgischen Staates, in dem er für Sparta das einzige Heil und die einzige Rettung aus trostlosem Verfall erblickt, gedenkt er ohne blutige Gewaltsamkeit zu verwirklichen. Denn sein Herz ist eitel Frömmigkeit, Güte, Menschenliebe![2])

Um so düsterer ist der Hintergrund gezeichnet, von dessen Häßlichkeit sich diese hehre Lichtgestalt in strahlender Schönheit abhebt. Die Schilderung des Bestehenden und seiner Verteidiger ist durchaus beherrscht von jenem räsonierenden Pessimismus der Philosophie des Elends, wie wir ihn in der sozialistischen Kritik der Gesellschaft zu allen Zeiten wiederfinden.

Damit die Peripetie, der Umschlag, den die Theorie fordert, nicht als revolutionäre Willkür, sondern als die naturgemäße, der inneren Logik der Dinge und der Gerechtigkeit entsprechende Konsequenz der sozialen Entwicklung selbst hingestellt werden kann, muß die bestehende Gesellschaft in eine Beleuchtung gerückt werden, in der sie politisch, ökonomisch und moralisch für den Zusammenbruch völlig reif erscheint. Weil das Ideal alles reformatorischen Strebens in der Richtung des Kollektivismus (der *κοινωνία*!) und der radikalen sozialistischen Ausgleichung gesucht wird, muß die von der Theorie aufgegebene Gesellschaft einen Zustand aufweisen, der durch die Überspannung des Individualismus auf ethischem wie auf sozialökonomischem Gebiet ein so heillos verfahrener geworden ist, daß dieser Gesellschaft nur noch die Wahl zwischen Abdankung oder Untergang bleibt.

Daher erscheint die plutokratisch-proletarische Spaltung in dieser Tradition so sehr auf die Spitze getrieben, als ob es in dem damaligen Sparta überhaupt nur noch übermäßig reiche Kapitalisten und ganz verkümmerte und armselige Proletarier gegeben habe.

[1]) Agis c. 4, 6.

[2]) c. 20, 3.

Die ja unleugbar vorhandene, äußerst ungesunde Konzentrierung von Grundbesitz in den Händen einer Minderheit und die zunehmende Proletarisierung der Masse wird so geschildert, als ob aller und jeder kleinere und mittlere Besitz in das massenhafte Eigentum weniger übergegangen und die Expropriation der großen Mehrheit von Grund und Boden, von Lebensmitteln und Arbeitsinstrumenten so vollkommen durchgeführt gewesen wäre, daß nur noch etwa hundert Spartiaten Grund und Boden besaßen und die gesamte übrige Bürgerschaft ohne Unterschied (angeblich noch 600) nichts war als ein hungerndes und faules Gesindel.[1])

Es ist in gewisser Hinsicht ein Seitenstück zu der „Verwandlung der individuellen und zersplitterten Produktionsmittel in gesellschaftlich konzentrierte", wie sie der Marxismus als das Endergebnis der natürlichen Evolution der kapitalistischen Gesellschaft hinstellt. Hier hat, um marxistisch zu reden, „dieser Umwandlungsprozeß nach Tiefe und Umfang die alte Gesellschaft hinreichend zersetzt", so daß nun für die weitere „Vergesellschaftung" nicht einmal viel mehr zu tun übrig bleibt. Je weiter die Konzentration der Kapitalien fortgeschritten, je einheitlicher die zwingende soziale Gewalt ist, welche die ganze Volkswirtschaft beherrscht, um so näher gerückt erscheint die Möglichkeit einer noch größeren Vereinheitlichung. Man braucht nur mit dem kleinen Häuflein von Kapitalmagnaten so zu verfahren, wie sie und ihre Vorgänger es mit der großen Masse der Bürger getan, dann ist die Summe der Güter in einer Hand vereinigt und die Möglichkeit einer umfassenden

[1]) c. 5, 4: *ἀπελείφθησαν οὖν ἑπτακοσίων οὐ πλείονες Σπαρτιᾶται καὶ τούτων ἴσως ἑκατὸν ἦσαν οἱ γῆν κεκτημένοι καὶ κλῆρον, ὁ δ' ἄλλος ὄχλος ἄπορος καὶ ἄτιμος ἐν τῇ πόλει παρεκάθητο.* Beloch, Die Bevölkerung der griechisch-römischen Welt S. 142 verkennt den Sinn und die Tendenz der ganzen Darstellung, wenn er meint, der Verf. habe auch diesen *ὄχλος* zu den vollberechtigten Bürgern (den „Homöen") gerechnet. Zu dieser Annahme kann man nur kommen, wenn man mit Beloch die Stelle dahin interpretiert, daß sie das spartanische Grundeigentum nur zum größten Teil von jenen Hundert okkupiert wissen will, während doch diese Okkupation ausdrücklich als eine das gesamte Spartiatenland umfassende bezeichnet wird.

planmäßigen Verteilung gewonnen, welche die ökonomische Struktur der Gesellschaft völlig umgestaltet, d. h. die Expropriateurs werden expropriiert und der kapitalistische Klassenstaat ist gesprengt!

Daß die Dinge so einfach nicht lagen, daß dieser aus 100 Kapitalisten und 600 Bettlern bestehende Spartanerstaat eine Konstruktion ist, bedarf für uns keines weiteren Beweises.[1]) Die Verelendungstheorie gehörte nun eben einmal schon damals zur sozialistischen Kritik der Gesellschaft. Schon für Plato ist es selbstverständlich, daß in Staaten, wo die Oligarchie, d. h. die Plutokratie, herrscht, „fast alle, welche außerhalb der herrschenden Klasse stehen, Bettler sind".[2]) Und gemäß dieser allgemeinen Grundanschauung wird der Satz: „Der Boden des Landes (oder der Besitz überhaupt) ist in den Händen weniger," von der sozialistischen Geschichtsbetrachtung der Zeit wie eine stereotype Formel gebraucht, um die plutokratische Entartung der Gesellschaft möglichst drastisch zu kennzeichnen. Aristoteles z. B. wendet diese Formel auf die Grundbesitzverteilung Spartas im vierten Jahrhundert genau so an, wie auf diejenige Attikas im sechsten.[3]) Im letzteren Falle ist diese Charakteristik nachweislich falsch und eine gewaltige

[1]) Die Zahlen sind kaum glaubwürdiger als die 50000 Sklaven, welche nach Plutarch c. 18 (d. h. gewiß ebenfalls Phylarch) in dieser Epoche die Ätoler bei einem Einfall aus Sparta weggeschleppt haben sollen.

[2]) Staat 552d. Vgl. 3. Kap. 2. Abschnitt.

[3]) *Ἀθπ.* c. 2 von Athen: *ἡ δὲ πᾶσα γῆ δι' ὀλίγων ἦν.* — Politik II 6, 10. 1270a von Sparta: *εἰς ὀλίγους ἦκεν ἡ χώρα.* — Genau so heißt es in der Lykurglegende (Plutarch Lykurg 8): *τοῦ πλούτου παντάπασιν εἰς ὀλίγους συνερρυηκότος.* — Daß diese Wendungen auf einer unklaren Anschauung beruhen, beweist die genannte Stelle der aristotelischen Politik, wo unmittelbar vor der Behauptung, daß das ganze spartanische Land an wenige gekommen, der Satz steht, daß bei dem einen Teil der Spartiaten sich sehr großer Besitz, bei dem andern ein sehr kleiner (also doch ein Besitz!) finde: *τοῖς μὲν γὰρ αὐτῶν συμβέβηκε κεκτῆσθαι πολλὴν λίαν οὐσίαν, τοῖς δὲ πάμπαν μικράν.* Vgl. auch die Bemerkung der Politik VIII 6, 6. 1307a über Thurii: *τὴν χώραν ὅλην τοὺς γνωρίμους συγκτήσασθαι,* wozu die folgenden Worte: *ἕως ἀφεῖσαν τῆς χώρας ὅσοι πλείω ἦσαν ἔχοντες* auf keinen Fall stimmen, mag man sie deuten, wie man will.

Übertreibung; wie kann sie da in dem anderen Anspruch auf die unbedingte Glaubwürdigkeit machen, die ihr bisher so allgemein zugestanden wurde? Und erhält die Formel etwa einen größeren Wert im Munde Phylarchs oder Plutarchs, von denen sie ebenso schablonenhaft für das lykurgische wie für das Sparta des Agis angewendet wird?

Ebenso tendenziös wie die ökonomische ist die ethische Charakteristik der herrschenden Gesellschaft. Die ganze plutokratische Entartung derselben soll dadurch herbeigeführt sein, daß die „Starken" der Gesellschaft in schnöder Habgier einer Veränderung des Landrechtes zustimmten, welche die absolute Verfügungsfreiheit des Inhabers über sein Landlos herbeiführte und es ihnen ermöglichte, die legitimen Erben mit brutaler Rücksichtslosigkeit aus ihrem Erbe zu verdrängen, sie massenweise „beiseitezuschieben".[1]) Also eine Expropriation im schlimmsten Sinne des Wortes, die ihre Urheber als Räuber an der Gesellschaft brandmarkt, ihre Opfer recht eigentlich als die Enterbten erscheinen läßt.

Die Formel, die hier zur Erklärung der historisch gewordenen Besitzesverteilung gebraucht wird, ist zu einfach und zu mechanisch, als daß sie das geschichtliche Denken befriedigen könnte. Auch ist das Motiv, welches — allerdings unbewußt — zu dieser Art von Kausalerklärung geführt hat, so durchsichtig, daß es ihre Beweiskraft doch sehr herabsetzt. Wenn der Sozialismus den Anspruch erhob, das reale Leben frei formen zu können, so konnte es ja diesem Anspruch nur förderlich sein, wenn es der sozialistischen Diagnose gelang, den ganzen bestehenden Gesellschaftszustand als einen von willkürlicher Einwirkung bestimmten und daher auch vernünftig bestimmbaren zu erweisen. Ein Beweis, der aber freilich ohne künstliche Konstruktionen und Übertreibungen nicht zu erbringen war.

---

[1]) Plutarch Agis c. 5, 3: *πλεονεξίας ἕνεκα δεξάμενοι καὶ κυρώσαντες* (nämlich das Gesetz des Epitadeus) *ἀπώλεσαν τὴν ἀρίστην κατάστασιν.* (Über das Unhistorische dieser Ansicht s. oben S. 104.) *ἐκτῶντο γὰρ ἀφειδῶς ἤδη παρωθοῦντες οἱ δυνατοὶ τοὺς προσήκοντας ἐκ τῶν διαδοχῶν.*

Ebenso wie hier liegt ferner die Übertreibung auf der Hand bei dem geschichtlichen Urteil, welches über die Haltung der Besitzenden gegenüber dem weiteren Verlaufe der Dinge gefällt wird. Wie die Sinnlosigkeit und Unvernunft des Bestehenden einzig und allein auf den bösen Willen der Reichen zurückgeführt wird, so soll auch ihr Widerstand gegen die königlichen Sozialrevolutionäre einzig und allein die Folge ihrer Verworfenheit und materialistischen Gesinnung gewesen sein. Sie „zittern vor dem Gedanken an Lykurg wie entlaufene Sklaven, die zu ihrem Herrn zurückgebracht werden sollen".[1])

Besonders verächtlich erscheint die Haltung der sozialkonservativen Partei dadurch, daß als die eigentliche Seele des Widerstandes die weibliche Gegnerschaft des Agis hingestellt wird: jene reichen Erbinnen, in deren Händen sich ein großer Teil des spartanischen Grund- und Kapitalbesitzes befand,[2]) und die in ihrer „Gemeinheit"[3]) auf Luxus, Macht und Ansehen nicht verzichten wollen. Sie stecken sich hinter den anderen König, den alten Leonidas, der zwar zunächst nicht offen gegen Agis aufzutreten wagt, aber um so energischer mit den vergifteten Waffen der Verleumdung ihm entgegenarbeitet. Dieser König spielt hier dieselbe gehässige Rolle, wie sein mythischer Doppelgänger, der Leonidas im Lykurgroman, der durch seine Verdächtigungen den großen Gesetzgeber aus der Heimat vertreibt.[4]) Eine Erfindung, die offenbar darauf berechnet ist, den historischen Leonidas für alle Zeiten zu brandmarken, indem man dem elenden Widersacher des sozialen

---

[1]) 6, 2.

[2]) Nach Aristoteles Politik II 6, 11. 1270a angeblich im 4. Jahrhundert schon fast zwei Fünftel des ganzen spartanischen Grund und Bodens, nach dem wohl auch wieder übertreibenden Bericht in Plutarchs Agis 7, 4 „der größte Teil des spartanischen Reichtums" überhaupt.

[3]) *ἀπειροκαλία*. Agis 5, 4. — Der Spartanerkönig macht hier eine ähnliche Erfahrung wie der ideale Gesetzgeber Platos, der ebenfalls besonders an dem Widerstand der Frauen scheitert. Siehe Bd. II S. 218.

[4]) Plutarch Lykurg 3.

Heilandes Spartas die natürlich möglichst verzerrten Züge und den Namen des Agisfeindes gab.

Wie sein mythischer Vorgänger gegen Lykurg die Anklage erhoben hatte, daß er sich mit seinen Plänen widerrechtlich den Weg zum Thron zu bahnen suche, so behauptet der Verleumder des Agis, daß der letztere nur deshalb das Gut der Reichen den Armen gebe, die Landaufteilung und den Schuldenerlaß wolle, um die Hilfe der Masse für die Unterstützung eines Planes zu erkaufen, der auf nichts Geringeres hinauslaufe, als auf die Gewaltherrschaft.[1]) Und später wird zur näheren Charakteristik des Leonidas hinzugefügt, sein Eifer für die Erhaltung des Bestehenden sei besonders von der Besorgnis eingegeben gewesen, durch den großartigen Opfermut des Agis und seines Hauses für immer in Schatten gestellt zu werden. Agis hatte sich nämlich vor allem Volk bereit erklärt, als der erste sein gesamtes Hab und Gut, ausgedehntes Acker- und Weideland und nicht weniger als 600 Talente baren Geldes, dem Staate zur Verfügung zu stellen; und er hatte gleichzeitig verkündet, daß auch Mutter und Großmutter, Freunde und Verwandte ihre Reichtümer in die neue soziale Gemeinschaft einwerfen würden.[2]) Ein Erklärung, die von dem Volke mit dem jubelnden Zuruf begrüßt wird: „Endlich einmal nach drei Jahrhunderten ein König, der Spartas würdig ist!" Das kann der in der Hofluft des hellenistischen Orients verderbte ältere König nicht vertragen. Er überlegt bei sich: „Dringt Agis durch, so werde ich gezwungen sein, dieselben Opfer zu bringen, ohne doch auf dieselbe Dankbarkeit von seiten der Bürger rechnen zu dürfen". Denn wenn auch alle in gleicher Weise hergäben, was sie besitzen, so werde man doch allein alle Ehre demjenigen zuwenden, der den Anfang gemacht! Und diese kleinliche Reflexion gekränkter Eitelkeit gibt den entscheidenden Ausschlag!

---

[1]) 7, 5: *διαβάλλων τὸν Ἄγιν ὡς τυραννίδος μισθὸν τοῖς πένησι τὰ τῶν πλουσίων προτείνοντα καὶ γῆς μεταδόσεσι καὶ χρεῶν ἀφέσεσι πολλοὺς ὠνούμενον ἑαυτῷ δορυφόρους, οὐ τῇ Σπάρτῃ πολίτας.*

[2]) c. 9.

Nun wird ja niemand leugnen, daß der von dem plutokratischen Geist unzertrennliche materielle Egoismus, staatswidrige Gesinnung, Haß und Leidenschaft auf reformfeindlicher Seite in reichlichem Maße vorhanden war. Aber nicht minder steht fest, daß damit der Widerstand, den der monarchisch-demokratische Sozialismus des Agis finden mußte, nur höchst einseitig und ungenügend motiviert ist. Wir haben auch hier wieder eine schablonenhafte Auffassung vor uns, die in der Literatur des doktrinären Sozialismus zu allen Zeiten wiederkehrt und die — wie schon ihr Einfluß auf die damalige Geschichtschreibung beweist — für die Klassenkämpfe der hellenischen Welt überhaupt eine gewisse typische Bedeutung gehabt hat. Die Anklagen, welche die Freunde des Königs Agis gegen die antisozialistische Partei schleuderten, sind z. B. ganz auf den gleichen Ton gestimmt, wie die Äußerungen der Entrüstung, welche die soziale Komödie den athenischen Proletariern gegen die Reichen in den Mund legt, und denen wir auch sonst in der Anklageliteratur gegen den Reichtum wiederholt begegnet sind.[1]) Ohne Zweifel war an dieser Entrüstung nur zu vieles berechtigt. Aber ebenso gewiß ist es, daß hier der blinde Eifer der Doktrinäre gegen Andersdenkende weit über das Ziel hinausschießt und es nirgends zu einer objektiven Beurteilung kommen läßt.

Der Biograph des Agis steht ganz im Banne der Anschauung, wie wir sie bei den eben dieser Epoche angehörigen Vorläufern Rousseaus kennen gelernt haben.[2]) Mit Plato, Dikäarch und der Stoa ist er der Ansicht, daß die Laster der Habgier (Pleonexie) und des schmutzigen Geizes der kapitalistischen Wirtschaftsordnung spezifisch eigentümlich seien. Erst seitdem sich der Erwerbstrieb auf Gold und Silber gerichtet habe und die Ansammlung von Reichtum möglich geworden sei, hätten sich als Begleiterscheinung des Reichtumserwerbes diese Laster in der Gesellschaft eingenistet![3])

[1]) Siehe oben S. 316 ff.

[2]) Siehe oben S. 106 ff.

[3]) Agis c. 3: *ἐπεὶ παρεισέδυ πρῶτον εἰς τὴν πόλιν ἀργύρου καὶ χρυσοῦ ζῆλος καὶ συνηκολούθησε τοῦ πλούτου τῇ μὲν κτήσει πλεονεξία καὶ μικρολογία,*

Eine Ansicht, die durch ihre Überschätzung der „natürlichen", d. h. durch den Kapitalismus noch nicht verderbten Güte der menschlichen Natur ganz folgerichtig zu dem Schlusse kam, daß eben nur der Kapitalismus das Hindernis aller sittlichen und sozialen Wiedergeburt sei. Daher der für unsere Biographien so charakteristische naive Glaube, der nirgends Schwierigkeiten sieht, als eben in dem bösen Willen der Besitzenden, und ihren Widerstand gegen die programmäßige Zertrümmerung der Gesellschaft dem öffentlichen Gewissen der Gegenwart und der Nachwelt ohne weiteres als Ausfluß gemeiner Habgier und niedriger Gesinnung denunziert. Genau so, wie in der Lykurglegende alles überaus glatt vonstatten geht und nur die bösen Reichen durch ihr Schreien und Toben gegen den großen Reformer die durch seine überzeugende Rede hervorgezauberte allgemeine Harmonie stören!

Das nüchterne Urteil der Geschichte wird anders lauten. Es wird vor allem darauf hinweisen, daß die allgemeine Gleichmacherei, wie sie König Agis plante, ja nicht bloß das Übermaß des Reichtums mit der Überführung in gesellschaftliches Eigentum bedrohte, sondern das bestehende Privateigentum überhaupt, also das, was dem Menschen für ebenso unverletzlich und unantastbar gilt, wie seine Persönlichkeit selbst, was für ihn ein wahres noli me tangere ist! Kann dieses tiefberechtigte Gefühl, das der natürliche, von einem ungesunden „Idealismus" freie Sinn für die Bedeutung des „Vermögens" hat, und der in diesem Gefühl wurzelnde Trieb des Menschen, das „Seine" zu behalten, schlechthin mit dem gesellschaftswidrigen Interesse des Geldsacks identifiziert werden, wie es diese doktrinäre Pseudohistorie tut?

Zwar wäre die engherzige Plutokratie des damaligen Sparta schwerlich auch nur zu demjenigen Maß von Opfern bereit gewesen, welches bei der Zerrüttuug von Staat und Gesellschaft das öffentliche Interesse unbedingt von ihr erheischte. Aber auch das rechtfertigt die Deklamationen über eine außergewöhnliche sittliche

*τῇ δὲ χρήσει καὶ ἀπολαύσει τρυφὴ καὶ μαλακία καὶ πολυτέλεια, τῶν πλείστων ἐξέπεσεν ἡ Σπάρτη καλῶν.*

Verkommenheit nicht. Wo hat je eine ganze soziale Klasse als solche, als Klasse, aus purem Wohlwollen für die übrigen Glieder der Gesellschaft, aus Interesse am Gemeinwohl, kurz aus rein altruistischen Motiven ihre ganze soziale Position freiwillig geopfert? Eine solche Klasse hat es nie gegeben, nicht einmal im Reiche der Legende, wie ja gerade damals die Verkündiger des Lykurgevangeliums selbst ganz offen zugestanden haben. Und nun vollends eine Politik der allgemeinen Beraubung! Mußte sich nicht alles dagegen auflehnen, was irgendwie kulturell oder wirtschaftlich über dem Proletarier stand und die Sachlage nüchtern und unbefangen beurteilte?

Die Lykurglegende rühmt einmal mit Pindars Worten die kluge Einsicht, welche die Greise Altspartas ausgezeichnet habe. Wenn man sich in dem späteren Sparta von dieser praktischen Lebensweisheit auch nur ein Restchen bewahrt hatte, so konnte man unmöglich im Zweifel darüber sein, daß der — noch dazu völlig unvermittelte — Versuch, den Lykurgroman in die Wirklichkeit umzusetzen, und der Glaube, durch eine radikale Beseitigung aller Unterschiede des Besitzes, der Erziehung und Bildung einen Zustand sozialer Vollkommenheit schaffen zu können, nichts als unvernünftige Ideologie war. Man hätte dem jugendlich unreifen Überschwang dieses himmelstürmenden Radikalismus einfach mit dem Hinweis darauf begegnen können, daß selbst der idealste und phantasievollste Vertreter des Sozialismus, ein Mann wie Plato, in der reiferen Einsicht seines Greisenalters auf eine solche dramatische Lösung der sozialen Frage ausdrücklich verzichtet hatte.[1])

Und lehrte nicht die wirtschaftliche Geschichte Spartas selbst, daß die Ungleichheit sich schon aus der Institution des Eigentums ergibt, mit der sogar der Lykurg der Legende nicht völlig zu brechen gewagt hatte! Wie konnte da selbst die getreueste Reproduktion der „lykurgischen" Gesellschaftsordnung[2]) eine genügende

[1]) Siehe Bd. II S. 211 ff.

[2]) wie es c. 19, 5 als Ziel des Agis bezeichnet wird: *ὡς . . . ζηλῶν καὶ μιμούμενος τὸν Λυκοῦργον ἐπὶ τὴν αὐτὴν ἔλθοι πολιτείαν.*

Bürgschaft für die Verwirklichung des Gleichheitsideals der Reformpartei gewähren?

Dazu welch eine Unnatur, inmitten einer Gesellschaft, welche die Errungenschaften der Hochkultur in sich aufgenommen hatte, inmitten einer doch nicht bloß an materialistischer Entartung, sondern auch an wirklichen Kulturbedürfnissen und Kulturgenüssen reichen Entwicklung eine vollkommene und ausnahmslose Gleichheit herstellen zu wollen, die der differenzierte Kulturmensch der Epoche als eine tatsächliche Unwahrheit und schreiende Ungerechtigkeit empfinden mußte!

Wer bürgte endlich dafür, daß so gewaltige Opfer nicht völlig nutzlos gebracht würden, daß aus der geplanten Gleichheit wirklich die sittliche Wiedergeburt und die ideale Harmonie erblühen würde, welche das sozialistische Prophetentum seinen Gläubigen in Aussicht stellte? Der Charakter, den die Umsturzbewegung naturgemäß sehr bald annahm, war der einer demokratischen Massenbewegung. Der natürliche Verbündete des Königs, das wichtigste reale Machtelement in dem Kampf gegen die bestehende Gesellschaft war die längst auf den Umsturz lauernde proletarische Masse.[1]) Mit ihr mußte die Revolution gemacht werden, sie sollte ihre Früchte genießen, mit ihren Wünschen und Neigungen mußte von den Führern der Bewegung gerechnet werden. Daher war auch der Ton, auf den ihre Propaganda bei der Masse gestimmt war, ein echt demagogischer. Die Vorkämpfer der Umwälzung, als welche ein Lysander, Mandrokleidas und des Königs Oheim Agesilaos genannt werden, schleudern unter die auf der Agora versammelte Menge die hetzerischen Schlagwörter des Klassenkampfes: das Volk solle es sich nicht länger gefallen lassen, daß ein paar Leute ihren Übermut an ihm ausließen und Sparta erniedrigten.[2]) Ein Zug der Überlieferung, der gewiß echt ist. Die Umsturzpartei ging also grundsätzlich den Weg und mußte ihn gehen, den einmal Lassalle mit den Worten

[1]) c. 11 heißt es: *ἐκ τούτου τῷ Ἄγιδι τὸ πλῆθος ἐπηκολούθησεν.*

[2]) 9, 1: *μὴ δι' ὀλίγους ἐντρυφῶντας αὐτοῖς περιϊδεῖν ἐῤῥιμμένον τὸ ἀξίωμα τῆς Σπάρτης.*

gekennzeichnet hat: Es gilt, „das Volk selbst auf die Bühne zu führen und seine Rechte herzustellen".

Das „Volk", d. h. in diesem Fall das Proletariat der Fäuste, auf der politischen Bühne! Was das bedeutete, hatte man doch in Hellas zur Genüge kennen gelernt! Seit Jahrhunderten währte nun schon der Kampf, der unter der Devise der Gleichheit, Gerechtigkeit und Brüderlichkeit gegen die Besitzenden geführt ward; und wie oft hatte er der Masse und ihren Führern die Entscheidung in die Hand gespielt! Hatte sie bis dahin in ihrem Gebaren auch nur eine Spur von dem idealen Geiste des Rechtes und der Gemeinsamkeit erkennen lassen, den die Apostel des lykurgischen Staatsgedankens mit ihrer doktrinären Rettungsidee in den Gemütern der Menge hervorzaubern zu können glaubten? Wütende Ausbrüche des Hasses und der Rachgier, blutige Gewaltsamkeit, Mord, Raub und Plünderung, wüste Ausschweifung, *das* waren die ständigen Begleiterscheinungen des Klassenkampfes geworden, seitdem man begonnen, die ökonomische und soziale Ausgleichung praktisch ins Werk zu setzen. Es hatte sich zur Genüge gezeigt, daß die kollektivistische Empfindung der Masse, die Idee der „Brüderlichkeit" (*κοινωνία*) mindestens ebensosehr in egoistischem Selbstinteresse wurzelte wie der Individualismus des Kapitales, daß der elementare Drang der individuellen Selbstsucht in der Politik der Enterbten nicht minder mächtig war als bei den Parteien des Besitzes. Hatte sich neben der berechtigten Erbitterung über Elend und Ausbeutung nicht zu allen Zeiten auch das — meist mit brutaler Härte und cynischem Übermut sich durchsetzende — Gelüst nach dem Gute des Nächsten breit gemacht, den man austrieb, um *sich* und zwar sich ausschließlich an seine Stelle zu setzen? Konnte man es den Gegnern des Agis so sehr verargen, wenn sie das romantische Spiel mit dem hier aufgehäuften sozialen Zündstoff nicht mitmachen wollten, wenn sie in der Proklamation der Gleichheit und Brüderlichkeit nur heuchlerisch verhüllten Egoismus sahen und in der geplanten demokratischen Umgestaltung der Eigentumsverhältnisse nur die Absicht witterten, die Minderheit durch die Mehrheit zu verdrängen?

Welches Schicksal aber hatte jene von einer Mehrheit zu erwarten, deren unversöhnlichem Haß gegen die herrschende Klasse schon über ein Jahrhundert früher der Rebell Kinadon in den drastischen Worten Ausdruck verliehen hatte, daß die spartanischen Bürger minderen Rechtes (*ὑπομείονες*), ganz ebenso wie die Leibeigenen und Untertanen, jene Klasse „am liebsten mit Haut und Haar aufgefressen" hätten![1])

Angesichts der tausendfältigen Erfahrungen der nationalen Geschichte erscheint in der Tat der Glaube der spartanischen Staatsromantik, daß man nur durch eine allgemeine Konfiskation Reichtum und Armut zu beseitigen brauche, um Mißgunst, Hoffart und sonstige Schlechtigkeit aus der Welt zu schaffen,[2]) als kindliche Hoffnungsseligkeit, als eine ungeheure Selbsttäuschung. Der Klassenstaat sollte vernichtet werden mit Hilfe einer Gesellschaftsschicht, der es bei der Bekämpfung der bestehenden Klassenherrschaft bisher zum größten Teil eben auch nur darum zu tun gewesen war, ihre eigenen Klasseninteressen und Klasseninstinkte zur Geltung zu bringen und die neue Ordnung der Dinge so zu gestalten, als ob eben nur dieser Teil der Gesellschaft, nur diese ihre Klasse vorhanden und berechtigt wäre, den Staatswillen zu bestimmen![3])

Und gleichzeitig erhoffte man von dieser tief im sinnlichen Begehren steckenden Masse, daß sie mit einem Male so viel Selbstentsagung und Selbstverleugnung, so viel Uneigennützigkeit, Pflichtgefühl und Subordination an den Tag legen werde, wie es die geplante Rückkehr zu der rauhen Zucht des altspartanischen Krieger-

[1]) Xenophon Hell. III 3, 6: *ὅπου γὰρ ἐν τούτοις τις λόγος γένοιτο περὶ Σπαρτιατῶν, οὐδένα δύνασθαι κρύπτειν τὸ μὴ οὐχ ἡδέως ἂν καὶ ὠμῶν ἐσθίειν αὐτῶν.* Hier konnte man also nicht von der „tatsächlich veralteten Freßlegende" reden, von der Bernstein a. a. O. S. 139 so optimistisch in Bezug auf die Gegenwart spricht.

[2]) Siehe S. 124.

[3]) Die Besitzenden hätten Agis mit den Worten erwidern können, die ein späterer Gegner der Reformkönige von der Menge gebraucht: *πᾶν πλῆθός ἐστιν ἐλαφρὸν καὶ πλῆρες ἐπιθυμιῶν παρανόμων, ὁρμῆς ἀλόγου, θυμοῦ βιαίου.* Polybios VI 56, 11.

staates von jedem Bürger forderte! Dieselbe Klasse, deren Sieg bisher immer nur eine neue Form der Herrschaft der Gesellschaft über den Staat bedeutet hatte, sie sollte der Träger einer Politik werden, welche das diametrale Gegenteil erstrebte: die unbedingte Unterordnung aller Einzelwillen unter die reine Staatsidee, die vollkommene Souveränität des Staates über die Gesellschaft! Die Vaterlandslosigkeit des spartanischen Proletariates dieser Zeit, die unser Bericht beklagt,[1]) mochte ja das psychologisch unvermeidliche Ergebnis seiner sozialen Erniedrigung und durch die herrschende Klasse mitverschuldet sein. Konnte aber ein einfacher Wechsel der ökonomischen Lage die durch diese Erniedrigung herbeigeführte Demoralisation beseitigen?

Wir haben es hier im Grunde mit demselben Optimismus zu tun, der uns in der platonischen Anschauung entgegentritt, daß die Menge zur lammfrommen Herde werden würde, wenn sie nur die philosophischen Staatsmänner am Werke sähe.[2]) Es ist dieselbe Idealisierung der Menschennatur, die das πρῶτον ψεῦδος des doktrinären Sozialismus bis auf den heutigen Tag bildet. Eine Idealisierungsfähigkeit gegenüber der in Gedanken konzipierten neuen Gesellschaft, die zu dem Pessimismus gegenüber der alten in auffallendem Widerspruche steht. Damit der neue Gesellschaftsbau auf Grund der Tugend aller errichtet werden kann, müssen die Triebe und Instinkte, die nun einmal in dem Menschen der Wirklichkeit mächtig sind, aus der Reihe der wirkenden Kräfte überhaupt ausgeschaltet werden! Kurz, man rechnet nicht mit der menschlichen Natur, wie sie *ist*, sondern wie sie sein *sollte*.

Ist doch schon der Grundgedanke der lykurgischen Staatsromantik, daß die Ausgleichung des sozialen Niveaus eine wesentliche Verringerung oder gar Beseitigung gewisser antisozialer In-

[1]) c. 5, nach dessen Schilderung sich dies Proletariat selbst zur Abwehr einer feindlichen Invasion nur widerwillig herbeigelassen habe. — Ein Seitenstück zur Erklärung des „kommunistischen Manifests": „Der Proletarier hat kein Vaterland."

[2]) Siehe Bd. II S. 150 f.

stinkte zur Folge haben würde, psychologisch unhaltbar. Da es nicht die absolute Größe eines Eindrucks oder eines Objektes ist, die unsere Reaktion darauf bestimmt, sondern sein Unterschied gegen anderweite Eindrücke, so können auch bei großer Gleichheit schon sehr geringe Differenzen in Bezug auf die äußere Stellung, Amt, Ehre usw. zu Neid, Streberei (Pleonexie), Hochmut usw. führen, also ganz ähnliche psychische Wirkungen der Differenzierung hervorrufen, wie die Unterschiede, welche zwischen sozial weit getrennten Gesellschaftsschichten bestehen.[1]) Eine Tatsache, welche die Lykurglegende und die ihr zugrunde liegende Zeitphilosophie ebenso ignoriert, wie der moderne Sozialismus.

Angesichts der starken Illusionsfähigkeit, welche diese Sozialphilosophie des Optimismus für ihre rasch konstruierten Rettungsgedanken forderte, erscheint der Versuch der von dieser Anschauung beherrschten Überlieferung, nicht nur den moralischen, sondern auch den intellektuellen Bankerott ihrer Gegner zu erweisen, geradezu kindlich.[2]) Nach Plutarch klammert sich nämlich König Leonidas bei der öffentlichen Verhandlung der Frage in der Ekklesie an den bekannten Zug der Lykurgtradition, wonach Lykurg sich wenigstens einer Expropriation des beweglichen Vermögens, also auch des Schuldenerlasses enthielt, den die Reformer verlangten.[3]) Worauf König Agis ironisch erwidert, es sei nicht zu verwundern, wenn ein Mann, der in der Fremde aufgewachsen und Kinder von Satrapentöchtern habe, nichts davon wisse, daß Lykurg durch Abschaffung des gemünzten Geldes dem Leihen und Borgen überhaupt ein Ende gemacht habe! Ein Einwurf, auf den Leonidas nichts zu erwidern vermag. Und damit ist das ganze große Problem

[1]) Nach der treffenden Bemerkung von Simmel, Über soziale Differenzierung S. 99.

[2]) Man denkt hier unwillkürlich an die Bemerkung eines hervorragenden Sozialisten über die „komische Wut" eines „Genossen" gegen diejenigen, welche „nicht in die ganze Klasse des Proletariates das von vornherein hineinlegen, was zu werden ihr geschichtlicher Beruf ist, die noch Probleme sehen, wo er schon Lösungen hat".

[3]) c. 10. Vgl. Lykurg 9.

der sozialen Neugestaltung erledigt, ohne daß von gegnerischer Seite auch nur ein einziges sachliches Argument vorgebracht würde![1]) Kann etwas die klägliche Armseligkeit und die tendenziöse Befangenheit des erhaltenen Berichtes drastischer kennzeichnen, der sich das Widerstreben gegen Agis nicht anders zu erklären weiß, als durch die sittliche Verkommenheit, der nun eben einmal die ältere Generation unrettbar verfallen gewesen sein soll?[2])

Natürlich erscheint dann in konsequenter Anwendung der Schablone gegenüber dem eingefleischten Bourgeoisgeist der „Alten" in um so glänzenderem Lichte die Haltung der unverdorbenen „Jungen". Die „Jugend" (*οἱ νέοι*) wendet sich auf das Wort des Königs „ungesäumt der Tugend zu und tut ihre bisherige Lebensweise ab wie ein altes Kleid, um die wahre Freiheit zu gewinnen". Willenlos gibt sie sich dem Zauber der prophetischen Jünglingsgestalt gefangen. Kurz, man hat den Eindruck einer wahrhaft idealen Begeisterungsfähigkeit, für die es kaum mehr der göttlichen Weisung bedurft hätte, die eben damals aus dem Tempel der Pasiphae an die Spartiaten ergangen sein soll, daß sie „wieder gleich werden müßten, wie sie nach lykurgischer Satzung im Anfang gewesen".[3])

Derselben idealen Schwärmerei begegnen wir bei den Frauen des königlichen Hauses, deren Mitwirkung dank der Größe ihres Besitzes und der Menge ihrer Freunde, Dienstleute und Schuldner äußerst wertvoll war. Auch hier haben der König und seine Freunde leichtes Spiel. Zwar überwiegt bei der Königin-Mutter zuerst die Empfindung des Schreckens und der Sorge. Sie fühlt, daß der Sohn Unmögliches und Verderbliches plane. Aber Agesilaos, ihr Bruder, belehrt sie, wie schön und gemeinnützig das Unternehmen sei, und der König selbst beschwört sie, ihren Reichtum der Ehre

[1]) Was sonst noch erwähnt wird, bezieht sich auf die geplante Ergänzung der Bürgerschaft.

[2]) Wider Agis sind nach c. 6 *οἱ πλεῖστοι τῶν πρεσβυτέρων, ἅτε δὴ πόρρω τῆς διαφθορᾶς γεγονότων.*

[3]) c. 9.

des Sohnes zu opfern. Er könne nicht, sagt er, an materiellen Machtmitteln mit anderen Fürsten rivalisieren. Wenn er aber durch die Pflege des Ideals sich vor diesen in Wohlleben versunkenen Afterkönigen hervortue, wenn er die Gleichheit und Brüderlichkeit unter seinen Bürgern wiederherstellen könne, dann werde er Namen und Ruhm eines wahrhaft großen Königs erwerben. Diese Begründung zerstreut alle Bedenken der Königin. Sie, ihre Mutter und, wie es scheint, noch andere verwandte und befreundete Frauen werden von dem Enthusiasmus des Jünglings mitfortgerissen.[1]) Und einmal „von dem Anhauch göttlicher Begeisterung erfüllt, welche die sittliche Schönheit des großen Gedankens in ihren Seelen entzündet", werden sie die eifrigsten Werberinnen für den König, der ihnen nun nicht schnell genug zur Tat schreiten kann.[2])

Der völlige Gesinnungswandel, der sich hier in einem Teile der herrschenden Gesellschaft vollzieht, erinnert lebhaft an die in ihren Einzelheiten ja eben damals konzipierte Geschichte des großen Vorbildes des Agis, dem es gleichfalls durch die bloße Macht des prophetischen Wortes gelungen sein soll, die Bürgerschaft sittlich so umzustimmen, daß die Errichtung eines völlig neuen Gesellschaftsbaues auf Grund der Gleichheit und Tugend aller mit überraschender Leichtigkeit vonstatten ging.[3]) Zwar zieht die ethische Umstimmung in der Zeit des Agis nicht so weite Kreise wie in der Lykurgs. Aber sie bleibt doch immerhin wunderbar genug, wenn man sich vergegenwärtigt, in welcher gesellschaftlichen und geistigen Atmosphäre sie zustande kommt. Sie vollzieht sich im Schoße einer angeblich völlig entarteten Plutokratie, die nach der-

[1]) Plutarch spricht ganz unvermittelt von „Frauen", obwohl vorher nur von der Königin-Mutter die Rede war. Ein neuer Beweis für die Oberflächlichkeit seiner Mache!

[2]) 7, 3: *τοσαύτῃ κατεσχέθησαν οἷον ἐπιπνοίᾳ πρὸς τὸ καλόν.*

[3]) Wie schablonenhaft die Schilderung ist, zeigt der Vergleich von Agis 6, 1, wo es von der Jugend heißt: *ταχὺ . . . ὑπήκουσαν αὐτῷ καὶ συναπεδύσαντο πρὸς τὴν ἀρετήν*, und Lykurg 8: *καὶ πλείονες ἐγένοντο τῶν ὡς . . . βασιλικὴν ἐξουσίαν ἔχοντι πειθομένων οἱ δι' ἀρετὴν προσέχοντες αὐτῷ καὶ ποιεῖν ἐθέλοντες ἑτοίμως τὸ προσταττόμενον.*

selben Schilderung bisher mit opulenter Gleichgültigkeit zusah, wie die ungeheure Mehrheit des Volkes in Armut und Elend verkam, während unter ihr selbst Üppigkeit und Verschwendung und unerträglicher Klassenhochmut immer mehr überhand nahm.

Wird man es dem Bericht wirklich glauben, daß die gesamte jeunesse dorée, die ganze jüngere Generation einer dem Moloch des Mammons und des brutalen Klassenegoismus dienenden Gesellschaft noch so viel ideale Empfindung besaß, um sich allen entgegenstehenden Antrieben eines natürlichen Egoismus und der ungeheuren Gewalt einer durch ihre ganze Erziehung aufs höchste gesteigerten Begier nach Genuß und Herrschaft und zügelloser Geltendmachung des Sonderwillens durch einen wahrhaft zauberischen Akt sittlicher Wiedergeburt mit einem Schlage zu entreißen und sich zu einem Ideal der Selbstentäußerung und Askese zu bekennen, das fast dieselbe Opferfreudigkeit von ihr verlangte wie etwa die Aufforderung Jesu an den reichen Jüngling, all sein Gut den Armen zu geben? Der Jüngling im Evangelium „geht betrübt von dannen; denn er hatte viele Güter". Und ein anderer Jüngling, der Alkander der Lykurglegende, hat sich an dem unbequemen Apostel der Gleichheit und Entsagung sogar tätlich vergriffen![1]) Und die im Glanz und Wohlleben aufgewachsenen Altersgenossen des Agis sollen in ihrer Gesamtheit oder auch nur der Mehrzahl nach[2]) sofort bereit gewesen sein, den kühnen Ikarusflug ihres Königs mitzumachen? Man mag die Begeisterungsfähigkeit der Jugend und die Zahl enthusiastischer Jünger, die sie der Sache des Umsturzes auch aus den Reihen der vornehmen Jugend zuführte, noch so hoch veranschlagen, man mag auf das Beispiel cynischer Philosophen, wie des Krates, hinweisen, der der Doktrin zuliebe sein ganzes Vermögen — angeblich 200 Talente — unter seine Mitbürger aufgeteilt hat;[3]) — so, wie uns der Bericht Plutarchs den Umschwung schildert, ist die Übertreibung unverkennbar. Und

[1]) Plutarch Lykurg 11.

[2]) So könnte man das *οἱ νέοι* zur Not ja auch fassen.

[3]) Diogenes Laert. VI 87.

wie viel mag von dieser Begeisterung mehr als bloßes Strohfeuer und jugendliche Übereilung gewesen sein! Wie vielen mochte es wirklich ernst sein, ihr Hab und Gut mit den Armen zu teilen?

Übrigens beweist die Anhängerschaft, die Agis immerhin bei einem Teile der herrschenden Gesellschaftsklasse fand, daß dieselbe doch nicht so allgemein und so ausschließlich im reinen Materialismus verkommen war, wie es die düstere Schilderung unserer Tendenztradition behauptet. Wir dürfen eben nicht vergessen, daß in Sparta mit der Entwicklung der Geld- und Kapitalwirtschaft und der zunehmenden Differenzierung der Gesellschaft auch die Aufnahmefähigkeit für die Elemente der höheren Kultur bedeutend gestiegen war. Und dieses höhere Kulturleben der Nation war denn doch noch immer mächtig genug, um neben den materiellen Tendenzen des Wirtschaftslebens auch ideelleren Gesichtspunkten Geltung zu verschaffen.

Zeuge dessen der in zahllosen Kanälen über die ganze hellenische Welt sich verbreitende Einfluß der Philosophie. Sie beherrscht die höhere Bildung nicht nur in den Zentren der hellenischen Kultur, sondern bis in die kleinsten Orte hinein hat sie ihre Lehrer und Bekenner. Und in der Literatur, besonders in der Publizistik, im Lehrgedicht, im Roman begegnen wir ja ihren Spuren allenthalben.[1]) Wie mächtig hat allein das aufs höchste gesteigerte Bedürfnis der Zeit, alles möglichst rationell, möglichst vernunftgemäß zu gestalten, diesen Einfluß gefördert! Man denke nur an diejenige Macht, die damals recht eigentlich im Mittelpunkt der geschichtlichen Bewegung steht, an die Monarchie und ihr Verhältnis zum Geistesleben der Zeit! Die Fürsten des Hellenismus standen vielfach in persönlicher Beziehung zur Philosophie und ihren Vertretern. Sie legten Wert darauf, ihre Gewalt vor diesem geistigen Forum zu legitimieren.[2]) Daher steht auch die Philosophie der Zeit keineswegs immer in vornehmer Einsamkeit abseits vom Strome

[1]) Siehe oben S. 122 ff. und Bd. II S. 401.

[2]) „σοφῶν συνουσία" ist vielfach Regierungsprinzip, gleichviel aus welchen Motiven. Siehe Plato Politik 568 b.

des Lebens. Sie begnügt sich nicht mit Monologen und abstrakten Diskussionen in Büchern und Hörsälen. Wie sie schon frühzeitig die politischen und sozialökonomischen Kämpfe des Tages in das Bereich ihres Nachdenkens gezogen, so nimmt sie für die Theorie das Recht in Anspruch, von der Höhe der Erkenntnis herab dem irrenden und ringenden Volke die besten Wege zu weisen und auf die Gestaltung des politischen und sozialen Organismus einzuwirken.[1]) Und sie weiß diesen Anspruch dank ihrem Einfluß auf die Jugend, auf die Parteien und die Regierungen vielfach durchzusetzen. Nicht selten sehen wir Philosophen in die Handlung auf der politischen Bühne unmittelbar eingreifen. Sie sitzen im Rate der Könige, befreien Städte von ihren Tyrannen oder werden von befreiten Gemeinden berufen, um die Verfassung neu zu ordnen.

Auch Sparta hat sich dem Einfluß dieser geistigen Bewegung nicht entzogen. Die Darstellung des spartanischen Staatswesens von dem uns wohlbekannten Peripatetiker Dikäarch[2]) gewann in Sparta ein kanonisches Ansehen. Ein Gesetz verfügte, daß sie alljährlich am Amtshaus der Ephoren vor der Jugend des Landes öffentlich verlesen werde. Ein Gebrauch, der sehr lange in Übung geblieben sein soll.[3]) Ferner sehen wir gerade im Zeitalter der Reformkönige die Philosophie der Stoa in Sparta heimisch werden, die mit dem strengen altspartanischen Geist so viele Berührungspunkte hatte und deren Wirksamkeit Plutarch geradezu mit der des Tyrtäos vergleicht.[4]) Einer der ersten Schüler Zenos,[5]) Sphäros von Borysthenes, hat hier damals — auch unter der plutokratischen

[1]) Vgl. z. B. den Preis des *πρακτικὸς βίος* bei Dikäarch. Cicero ad Att. II 16 und die im Sinne Dikäarchs getane Äußerung des Plutarch, An seni sit gerenda res publica c. 26: *ὅμοιον δ' ἐστὶ τῷ φιλοσοφεῖν τὸ πολιτεύεσθαι.*

[2]) Siehe oben S. 108.

[3]) Suidas s. v. Dikäarch.

[4]) Kleomenes c. 2.

[5]) Über Zeno als Verherrlicher Spartas s. Plutarch Lykurg c. 31. Kein Wunder, daß die Wege der Stoa eben dorthin führten!

Reaktion! — mit großem Erfolg als Lehrer gewirkt und z. B. den Nachfolger des Agis, König Kleomenes, in seiner Jugend mächtig beeinflußt. Eine Tatsache, aus der man mit Recht geschlossen hat, daß er schon unter König Agis ein Mann von Ansehen und Einfluß gewesen sein muß. Und seine Schriften, von denen solche über Lykurg und Sokrates, über das Königtum, über die Verfassung Spartas genannt werden, haben ohne Zweifel an der eben damals sich vollziehenden vollen Ausgestaltung des lykurgischen Staats- und Gesellschaftsideales den größten Anteil gehabt; wie denn überhaupt die Ausbildung dieses Ideales für sich allein schon ein sprechendes Zeugnis dafür ist, daß die Zeitphilosophie auf einen Teil der spartanischen Gesellschaft tief eingewirkt hat. Überaus bezeichnend ist endlich in diesem Zusammenhang der bedeutsame Umstand, daß unser Bericht den König Agis mit Genugtuung vor dem versammelten Volke auf die Männer aus der Fremde hinweisen läßt, die schon in früherer Zeit „ganz so wie Lykurg philosophiert" und deshalb in Sparta ehrenvolle Aufnahme gefunden hätten.[1])

Diese Berührung von Theorie und Leben zeigt sich nun aber besonders darin, daß das soziale Problem auch für die Philosophie eine ausschlaggebende Bedeutung gewonnen hatte. Hier sehen wir recht deutlich, wie mächtig das sittliche und materielle Elend und die soziale Zerklüftung der Zeit die Herzen erschüttert, welch eine Fülle von Geist und Phantasie sie gerade bei den besten Elementen auch der besitzenden Klasse zur Lösung dieser Widersprüche entfesselt hat. In dieser geistigen Bewegung reflektiert sich eine eminent gesteigerte Sensibilität der seelischen Empfindung in Bezug auf die soziale Seite des Daseins. Die edelsten Geister der Nation sind erfüllt von dem Gedanken, daß an die sozialen Krankheitserscheinungen der Zeit die heilende Hand gelegt werden müsse, daß es sich hier darum handle, einen schweren Makel der Gesittung zu beseitigen. Und das Ergebnis dieser Reflexion ist eben „der

[1]) Agis c. 10 heißt es von den in Sparta verehrten Thales und Pherekydes: *τὰ αὐτὰ τῷ Λυκούργῳ διετέλουν φιλοσοφοῦντες.*

Kampf gegen Armut und Reichtum", die Aufstellung von Gesellschaftsidealen, deren ausgesprochen sozialistische Tendenz wir noch kennen lernen werden.[1]) Selbst ein relativ maßvoller Sozialpolitiker wie Aristoteles, der das Institut des Privateigentums als solches unangetastet ließ, kann sich eine Heilung von sozialen Krankheitszuständen, wie er sie eben an dem damaligen Sparta beklagt, nur vorstellen auf dem Wege einer zwangsweisen Ausgleichung der Besitzverhältnisse durch die Staatsgewalt.[2]) Anderseits sorgte aber auch die Publizistik und der soziale Roman dafür, daß diese Ideen von einem neuen Reich der Gerechtigkeit und des sozialen Friedens weit über die Hallen der Schulen hinausgetragen und der Fassungskraft weitester Kreise angepaßt wurden. Aus und neben dem wissenschaftlichen Sozialismus der führenden Geister entwickelt sich ein Sozialismus der Gebildeten. Und wenn auch die Gemeinde der Gläubigen hier wie dort eine beschränkte war, so ist sie doch bedeutungsvoll genug als ein Symptom dafür, daß die Zweifel an der Berechtigung des Bestehenden auch in die Vorstellungswelt wenigstens eines Teiles der besitzenden Klasse Eingang gefunden hatten.

Auch die Schlagwörter, die uns in den Reformbestrebungen des jungen Spartanerkönigs und seiner Freunde entgegentraten: Tugend, Freiheit, Gerechtigkeit, Natürlichkeit, lassen die Einwirkung des philosophischen Sozialismus auf die Zeitbildung deutlich erkennen. Sie entsprechen ganz und gar dem Geiste und der sozialen Ethik der Stoa, die wir ja auch in Sparta heimisch geworden sahen. Der Grundgedanke der Sozialreform des Agis, durch Herstellung gleicher Lebensbedingungen für alle und durch Einführung derselben gleichen und naturgemäßen Erziehung die Ungleichheit aus der Welt zu schaffen, ist offenbar durch die Philosophie des Naturzustandes eingegeben. Die Hoffnung, daß eine solche naturgemäße Erziehung alle Bürger künftig in dem naturgemäßen Zu-

[1]) Bd. II S. 3 ff.

[2]) Politik II 6, 12. 1270a: *βέλτιον τὸ διὰ τῆς κτήσεως ὠμαλισμένης πληθύειν ἀνδρῶν τὴν πόλιν.*

stand erhalten und die Gleichheit der Erziehung alle gleich und frei machen werde, fand ihre theoretische Rechtfertigung eben in der Lehre, daß die Ungleichheit weder in der Natur des Menschen, noch in den Notwendigkeiten der Gesellschaft begründet sei.

Es kennzeichnet die ganze Armseligkeit unserer Überlieferung, daß diese geistigen Zusammenhänge, die in der Kleomenesbiographie Plutarchs wenigstens angedeutet sind, in dem Bericht über Agis völlig unerwähnt bleiben. Es kommt über ihn und die spartanische Jugend wie eine plötzliche Erleuchtung.[1]) Und doch ist nicht zu bezweifeln, daß der fürstliche Jüngling, der das lykurgische Staatsideal sich so völlig zu eigen machte, die stärksten Impulse eben durch jene geistige Bewegung erhalten hat. Hier war in gewissem Sinne erfüllt, was Plato ersehnt hatte: ein jugendlicher Fürst, unerschrocken und edel gesinnt, war bereit, die politische Macht in den Dienst der Idee zu stellen, dem Herrenrecht der Vernunft zum Siege zu verhelfen. In seiner Person vollzieht sich die Wendung des Sozialismus der Utopien und Staatsromane, der Philosophen und Literaten zum Sozialismus der Tat.

Nun war ja allerdings die Anlehnung an die Sozialphilosophie der Zeit ein Gebot staatsmännischer Klugheit. Sie gewann dem Reformwerk eine Fülle idealer Kräfte und entsprach zugleich den besten Überlieferungen Spartas und der traditionellen Sinnesart seiner Bevölkerung. Es konnte hier kein wirksameres Agitationsmittel, keine stärkere geistige und moralische Waffe gegen das Bestehende geben, als wenn man erklärte, daß die geplante Umgestaltung der Gesellschaft absolut keine Neuerung, sondern einzig und allein die Wiederherstellung des alten Rechtes und damit der alten Herrlichkeit von Volk und Staat bezwecke, daß es sich nicht um eine Revolution, sondern um eine Rückbildung der unnatür-

[1]) Wenn diese Lücke schon durch Phylarch und nicht erst durch Plutarch verschuldet ist, so trifft hier zu, was Polybios II 56, 13 zur Charakteristik des ersteren sagt: *τὰς πλείστας ἡμῖν ἐξηγεῖται τῶν περιπετειῶν οὐχ ὑποτιθεὶς αἰτίαν καὶ τρόπον τοῖς γιγνομένοις.*

lichen und künstlichen Zustände der entarteten Gegenwart zur naturgemäßen und harmonischen Vergangenheit handle.[1])

Auch war die demonstrative Rückkehr zu „naturgemäßer" Einfachheit und Strenge des Lebens gewiß nicht bloß das Ergebnis einer sittlichen Wiedergeburt, eines plötzlichen Erwachens der „Tugend" (ἀρετή!), wie es die Begeisterung Phylarchs hinstellt. Ähnlich wie im Zeitalter Rousseaus hat bei dieser Opposition gegen die Lebensformen der herrschenden Gesellschaft, sei es bewußt oder unbewußt, das Bedürfnis mitgewirkt, eine wirksame Waffe zur Bekämpfung dieser Gesellschaft zu gewinnen. Der König im Mantel aus Grobzeug, im Kleide des reichtumsfeindlichen Philosophen war ja eine lebendige Anklage gegen die Aristokratie des Genusses!

Auch war Agis nicht bloß ein Priester der Idee. Bei aller Idealität sind doch auch in seiner Seele Antriebe wirksam gewesen, in denen ein persönliches Interesse zum Ausdruck kommt.[2]) Die Überlieferung selbst hebt ja neben der „Philanthropie" als wesentlich mitentscheidendes Motiv seines Handelns die „Philotimie" hervor: das brennende Verlangen, etwas zu vollbringen, was groß und denkwürdig sei und seinem Namen Glanz und Unsterblichkeit verleihe. Die naive Unbefangenheit, mit welcher der Zeitgenosse Phylarch dieses Motiv als ein ganz selbstverständliches behandelt, würde für sich allein schon genügen, um hier einen echten Zug in dem Bilde des Königs zu erkennen. Der Gedanke an den Ruhm bei Mit- und Nachwelt ist eine der mächtigsten Triebkräfte im Leben des Griechentums.[3]) Und in einer Zeit gewaltig erregter Kräfte und Leidenschaften, wie es die Epoche des Hellenismus

[1]) Über die Macht, welche die Überlieferung auch auf die moderne Sozialdemokratie ausübt, über die „intuitive Vorliebe, welche alle Männer der Aktion, und seien sie in ihren Zielen noch so revolutionär, für die Überlieferung hegen", s. Bernstein, Die Voraussetzungen des Sozialismus S. 168.

[2]) Gerade gegenüber einer Idealgestalt wie der des plutarchischen Agis muß man sich des Goetheschen Wortes über Plutarchs Helden erinnern: „Sind eben alles Menschen gewesen!"

[3]) Nach Agis 7, 3 ist dies auch dasjenige Motiv, welches am entscheidendsten auf die königlichen Frauen einwirkt.

war, erscheint auch die Ruhmsucht zu wahrhaft dämonischer Leidenschaftlichkeit gesteigert. Die souveräne Gleichgültigkeit in der Wahl der Mittel, mit der hier das königliche Individuum auf den Trümmern von Staat und Gesellschaft die Herrlichkeit seines Ich etabliert, ist mit der herostratischen Tat im Tempel von Ephesos durchaus geistesverwandt. Neben dem Willen zur Macht ist dieser Durst nach Größe das kräftigste Agens in der cäsaristischen Strömung der Zeit, wie sie eben in dem hundertfachen Auftreten der Gewaltherrschaft zum Ausdruck kommt.

Nun ist ja bei Agis dieser Trieb vergeistigt und veredelt, aber bei dem heißen Ungestüm seines Wesens erhält dadurch doch seine Politik ein persönlicheres Gepräge, als es die Überlieferung Worts haben will. Sein Ehrgeiz, ein „wahrhaft großer König" zu werden, war nicht zu befriedigen ohne eine bedeutende Machtsteigerung der königlichen Gewalt, ohne den Umsturz der Verfassung, welche die Könige der Macht des oligarchischen Regierungskollegiums der Ephoren unterwarf und ihnen so innerhalb der Landesgrenzen überall die Hände band. Das Ephorat ging zwar aus Volkswahlen hervor, aber obgleich so auch arme Leute in das Kollegium kamen, blieb es doch immer von den plutokratischen Interessen beherrscht. Arme Ephoren erwiesen sich nur zu oft geradezu als käuflich. Eine Situation, die einen hochfliegenden Geist, wie Agis, mit Unmut und Erbitterung erfüllen mußte. Sagt doch schon hundert Jahre vor ihm Aristoteles von den spartanischen Königen, daß die übergroße Gewalt der Ephoren sie naturgemäß zu Demagogen mache![1]) Kein Zweifel, daß an der Begeisterung des Agis für den lykurgischen Staat der Umstand einen wesentlichen Anteil hatte, daß dieser Staat die oligarchische Lahmleguug des Königtums durch das Ephorat noch nicht kannte, eine Restaurationspolitik im Sinne des Lykurgideals also zugleich eine politische Wiedergeburt des Königtums verhieß.

---

[1]) Politik II 6, 14. 1270b: *δημαγωγεῖν αὐτοὺς ἠνάγκαζον καὶ τοὺς βασιλεῖς.*

Aber auch die sozialdemokratische Tendenz der monarchischen Reformpolitik entsprach recht eigentlich dem Machtinteresse des Königtums. Die Ohnmacht desselben war ja eben dadurch hervorgerufen, daß die Plutokratie sich der Staatsgewalt fast ausschließlich bemächtigt hatte. Die Herrschaft dieser Klasse über den Staat beruhte aber auf der sozialen Machtstellung, die sie dem Besitz verdankte. Diese politische Herrschaft des Kapitals konnte daher nicht gründlicher vernichtet werden, als dadurch, daß man dem Kapital seine Bedeutung für die Gesellschaft nahm und damit auch seine Bedeutung für den Staat zerstörte. War dies Ziel erreicht, war durch die radikale ökonomische Ausgleichung die gesellschaftliche Macht der herrschenden Klasse gebrochen, dann hatte auch die Abhängigkeit des Königtums von der Plutokratie ein Ende. Eben darum führte ja damals seit einer Reihe von Generationen die Tyrannis so oft einen förmlichen Vernichtungskrieg gegen die kapitalistische Bourgeoisie, weil die Fähigkeit, die der größere Besitz zur Leitung der öffentlichen Dinge gewährt, naturgemäß auch einen mächtigen Drang in sich enthält, sich wirklich an der Leitung derselben zu beteiligen, selbsttätig in die Entscheidung der öffentlichen Geschicke einzugreifen. In den Besitzenden bekämpfte die cäsaristische Politik der Zeit, die alles Recht und alle Gewalt in einer Hand vereinigen wollte, ihre gefährlichsten und unversöhnlichsten Gegner. Und so hat der bekannte Rat Perianders für Thrasybul, wie er sich in dem Abschlagen der hervorragenden Ähren ausspricht, in dieser Epoche eine tragische Bedeutung für die Besitzenden gewonnen.[1])

Schon um sich gleichmäßig über alle Schichten der Gesellschaft erheben zu können, mußte die Tyrannis dieselben möglichst nivellieren. Nivellierung ist aber eben nur in der Weise möglich, daß die Höherstehenden weiter herabgedrückt, als die Tieferen

[1]) Aristoteles Politik VIII 8, 7. 1311a: *ἐκ δημοκρατίας ἡ τυραννὶς* (sc. *ἔχει*) *τὸ πολεμεῖν τοῖς γνωρίμοις καὶ διαφθείρειν λάθρᾳ καὶ φανερῶς καὶ φυγαδεύειν ὡς ἀντιτέχνους καὶ πρὸς τὴν ἀρχὴν ἐμποδίους· ἐκ γὰρ τούτων συμβαίνει γίνεσθαι καὶ τὰς ἐπιβουλὰς, τῶν μὲν ἄρχειν αὐτῶν βουλομένων, τῶν δὲ μὴ δουλεύειν.*

emporgehoben werden.[1]) Hier ist eine gewisse Analogie zwischen den Tendenzen der sozialen Umsturzpolitik des spartanischen Königtums und denen der Tyrannis unverkennbar. Beiden ist jedenfalls ein Ziel gemeinsam: die monarchische Konzentrierung der politischen Gewalt unter Niederwerfung aller widerstrebenden Elemente. Eine Politik, die mit Notwendigkeit auch dieses alte Königtum auf die Bahnen der militärischen Diktatur führte. Kann man es den Gegnern des Agis so sehr verdenken, wenn sie die Verdächtigung gegen ihn schleuderten, er wolle das Gut der Reichen nur deshalb den Armen geben, um sich damit die Alleinherrschaft zu erkaufen?[2]) Und wird nicht auf diese Weise auch der Widerstand des anderen Königs sehr begreiflich? Das die monarchische Gewalt lähmende Doppelkönigtum war mit einer monarchischen Konzentrationspolitik unvereinbar. Der zweite König mußte in eine Schattenexistenz herabgedrückt werden, wenn wirklich ein einheitlicher persönlicher Wille Träger der höchsten Gewalt sein sollte.

Immerhin bleibt so viel bestehen: Wenn der König Agis auch nicht der „reine Tor" war, den die romantische Tendenzhistorie aus ihm gemacht hat, seine denkwürdige Erhebung gegen die kapitalistische Gesellschaftsordnung hatte doch noch ein ungleich höheres Ziel als die Befriedigung der Ruhmliebe und des königlichen Machtinteresses. So gewiß hier bewußte politische Berechnung mitgewirkt hat, daran ist doch kaum ein Zweifel möglich, daß der König persönlich ein inneres Verhältnis zu den in der Lykurglegende enthaltenen sozialphilosophischen Anschauungen gehabt hat. Wenn man erwägt, welchen bestrickenden Reiz diese Anschauungen auf die Zeitbildung geübt haben, wenn selbst ein nüchterner Verstandesmensch wie Polybios, ein sozialkonservativer Politiker von reinstem Wasser und entschiedener Gegner des spartanischen Reformkönigtums, so sehr im Banne des kurzen Sommernachtstraumes spartanischer Staatsromantik stand, daß er den lykurgischen Staat mit seiner Besitzesgleichheit und Lebensgemeinschaft wie eine göttliche

[1]) Vgl. über diese Tendenz Simmel a. a. O. S. 79.

[2]) Agis 7, 5.

Offenbarung preist,[1]) so darf man es der zeitgenössischen Überlieferung wohl glauben, daß dieses Evangelium sozialer und politischer Erneuerung an dem jugendlichen Feuergeist Agis einen überzeugten Apostel gefunden hat. Und insoferne ist es allerdings richtig, daß das sozialdemokratische Aktionsprogramm des Spartanerkönigs mit der Überlieferung wesentlich anders beurteilt werden muß, als die sozialen Umsturzbewegungen, deren Träger die Tyrannis war. Für den Tyrannen ist der Massensozialismus nichts weiter als Mittel und Werkzeug für den persönlichen Machtzweck. Er handelt lediglich als Realpolitiker, für den es nur Erwägungen der konkreten Zweckmäßigkeit gibt. Agis dagegen steht in seinem Denken und Tun unter dem maßgebenden Einfluß allgemeiner abstrakter Prinzipien. Er unterlag dem, was man heutzutage eine Suggestion durch Bücher nennen würde. Und da die geistige Macht, die ihn beherrschte, sich ihre Welt zum guten Teil mit Fiktionen erbaute, so verfiel auch er den Gefahren einer einseitig konstruierenden Betrachtung und einer Überspannung der Imagination, die ihn die Schwierigkeiten des neuen Gesellschaftsbaues und die gewaltige Widerstandskraft des realen Lebens in verhängnisvoller Weise unterschätzen ließ. Der Glaube, daß es nur eines ehrlichen Entschlusses bedürfe, um den Staat mit einem Ruck aus einer auf Gewalt beruhenden Zwangsanstalt in einen sittlichen Organismus umzuwandeln, stempelt ihn recht eigentlich zum Doktrinär. Er ist der Romantiker auf dem Königsthron, der die Gesellschaft nach dem Muster eines ihm vor der Seele stehenden Idealbildes reformieren will und damit das herstellen zu können glaubt, was man im Sinne der „sozialen Statik" Comtes als das „Gleichgewicht in einer vollkommenen Gesellschaft" bezeichnen könnte. Ein Idealismus, der sich in jugendlichem Ungestüm mit völlig unzureichenden Mitteln an eine ungeheure organisatorische Aufgabe wagte und daher an den harten Schranken der Wirklichkeit notwendig scheitern mußte. Grote charakterisiert den König gewiß nicht unzutreffend, wenn er von dem Phantasiegebilde spricht, mit welchem der „Unheil stiftende

[1]) VI 48.

Oneiros" die Einbildung des patriotischen Agis täuscht, ihm die verräterische Botschaft zuflüsternd, daß die Götter ihm bei einem ähnlichen Versuch (wie dem des Lykurg) Erfolg versprochen haben, und der ihn so zu der unglücklichen revolutionären Laufbahn verführt, die ihn in den Kerker und an das Seil des Henkers brachte.[1])

Anderseits liegt nun aber in dieser Ideologie ein tiefberechtigter Kern. Wir haben hier — auch wieder im Gegensatz zur Tyrannis — einen Fürsten vor uns, der nicht nur über die Interessengegensätze der Gesellschaft erhaben war, sondern auch sein persönliches Machtinteresse in den Dienst der Idee des Staates stellte und daraus die sittliche Berechtigung schöpfte, die mit dem Staatswohl unvereinbar gewordene Rechtsordnung zu beseitigen.

Denn daß diese Rechtsordnung fallen mußte, wenn Staat und Gesellschaft aus schwerer Zerrüttung sich erheben sollten, darüber konnte kein Zweifel sein. Das hatte ja schon — wie wir sahen — fast ein Jahrhundert früher ein Aristoteles ausdrücklich anerkannt. Wenn die Kraft und Blüte des Staates abhängt von dem Maße des materiellen und sittlichen Wohles, welches für die große Mehrheit seiner Bürger erreichbar ist, so war eine Verfassungsform, welche die für das Wohl der Gesamtheit bestimmte Gewalt einer Minderheit auslieferte und dieselbe in den Stand setzte, jede Emporentwicklung der verarmten und gedrückten Mehrheit unmöglich zu machen, mit dem Staatsinteresse auf die Dauer unvereinbar geworden. Wer wäre aber berufener gewesen, sich zum Träger der unvermeidlichen Umbildung des Bestehenden zu machen, als das Königtum?[2])

[1]) Grote Teil II c. 6. Dies muß man zugeben, auch wenn man Grotes Ansicht verwirft, daß den „goldenen Traum" von dem sozialen Erlöser Spartas König Agis *zuerst* geträumt hat.

[2]) Als der wahre König erscheint in der wohl auf kynische oder altstoische Anschauungen zurückgehenden Parabel bei Dio 1 p. 14 Dind. (vgl. Wilamowitz, Göttinger Festrede 1886 S. 12) derjenige, der „*möglichst viel Glück unter möglichst vielen*" zu verbreiten sucht (*πλεῖστα καὶ πλείστους εὖ ποιεῖν*).

Da die niedere Klasse weder in der Gesellschaft noch im Staat ein Organ für die Verbesserung ihrer Lage besaß, — denn auch die Volksversammlung war durch die herrschenden plutokratischen Gewalten zur Ohnmacht verurteilt, — so lag es in der Natur der Sache, daß sich alle Hoffnungen auf eine bessere Zukunft von Staat und Volk demjenigen politischen Machtfaktor zuwendeten, der wenigstens ideell die Fähigkeit hatte, sich zu einem solchen Organ der allgemeinen Volkswohlfahrt zu machen, den staatlichen Willen neben dem gesellschaftlichen zur Geltung zu bringen. Wie hätte vollends eine so weitgehende Sozialisierung der Gesellschaft, wie sie der Staatstheorie dieser Zeit vorschwebte, auf anderem Wege erreicht werden können als durch das soziale Königtum? Das Königtum in der Hand eines von wahrhaft staatlicher Gesinnung erfüllten Monarchen war das einzige neutrale Element im Klassenkampf. *Über* den gesellschaftlichen Interessen stehend, war es allein dazu berufen, die *einer* Klasse untertan gewordene politische Gewalt wieder der Allgemeinheit dienstbar zu machen, sich im Namen der Volkswohlfahrt an die Spitze einer großen Reformbewegung zu stellen. Daß König Agis den hohen sittlichen Mut besaß, für die Realisierung der Staatsidee gegenüber der herrschenden Gesellschaftsklasse Krone und Leben einzusetzen, ist für ihn ein unvergänglicher Ruhmestitel, der seiner Persönlichkeit unter den Herrschern des Zeitalters in der Tat eine ganz einzigartige Bedeutung verleiht.

Wenn übrigens diese Idee des sozialen Königtums zu einem Konflikt mit dem bestehenden Verfassungsrecht führte, so entsprach auch das durchaus dem Geist der sozialen Philosophie, in der es seine theoretische Rechtfertigung fand. Für diese Theorie kam ja alles *darauf* an, in welchem *Sinne* regiert wurde. Für sie hat den idealen Rechtstitel zur Herrschaft eben derjenige, der das Talent und die Gesinnung des echten Staatsmannes hat und daher auch fähig und gewillt ist, die Gewalt dem gemeinen Besten dienstbar zu machen. Die Frage nach dem verfassungsmäßigen Ursprung und Charakter seiner Stellung kommt gegenüber diesem Interesse der salus publica nicht mehr in Betracht. Zum Tyrannen wird

der Herrscher nicht mehr dann, wenn er seine Macht auf dem Wege der Gewalt begründet hat, wie es die traditionelle Ansicht wollte, sondern nur dann, wenn er einen selbstsüchtigen und gemeinschädlichen Gebrauch von ihr macht. Wirkt er wahrhaft sozial, dann ist auch der „Tyrann" im herkömmlichen demokratischen Sinn des Wortes ein „wahrer" König.[1])

Es leuchtet ein, daß dieser Bedeutungswechsel des Begriffes Tyrann, wie er sich gerade in sozialreformerischen Kreisen vollzogen hatte, einer monarchischen Reformpolitik großen Stiles in hohem Grade förderlich war.

Was nun den äußeren Verlauf der Bewegung betrifft, so gelang es den Reformfreunden bei den nächsten Wahlen in das Ephoratskollegium Anhänger ihrer Sache zu bringen, unter denen besonders Lysander genannt wird, ein Nachkomme des Überwinders Athens und einer der angesehensten Männer des damaligen Sparta. Dieser legte dann im Einverständnis mit dem König dem Rate der Alten eine „Rhetra" vor, welche die sofortige und denkbar radikalste Verwirklichung des gesamten Reformwerkes ins Auge faßte. Alle Schulden sollten für getilgt erklärt, der gesamte Grund und Boden des Landes expropriiert und neu verteilt werden. Das Gebiet des alten Bürgerlandes[2]) zwischen Pellene und Taygetos einerseits und Kap Malea und Sellasia anderseits sollte in 4500 gleiche Lose für die Spartiaten, das Untertanengebiet in 15000 Lose für waffenfähige Periöken zerlegt werden,[3]) während gleichzeitig — um die Bürgerschaft ergiebig vermehren zu können — eine entsprechende Anzahl von auserlesenen Periöken und Fremden das Bürgerrecht erhalten sollte. Endlich

---

[1]) Vgl. Zeller, Über den Begriff der Tyrannis bei den Griechen (Ber. d. Berl. Akad. 1887 S. 1137 ff.).

[2]) Siehe oben S. 83.

[3]) Bei der „lykurgischen" Landaufteilung sollen es 9000 (nach anderen 6000) Spartiaten- und 30 000 Periökenlose gewesen sein (Plutarch Lykurg 8). Im platonischen Gesetzesstaat, der auf die Sozialphilosophie der Zeit kaum ohne Einfluß geblieben ist, waren es 5040 Lose. Siehe Bd. II S. 227.

sollte die Bürgerschaft in alter Weise genossenschaftlich organisiert, d. h. für den gemeinsamen Dienst und das gemeinsame Leben in sogenannte Phiditien gegliedert werden.

Was vorauszusehen war, geschah. In dem hohen Rate, in welchem gerade die Besitzesinteressen eine starke Vertretung besaßen, erhob sich gegen diese ökonomische Nivellierung der Gesellschaft eine heftige Opposition. Die Plutokratie weigerte sich entschieden, ihr eigenes Todesurteil zu unterschreiben. So wandte sich der Ephor an die allgemeine Bürgerversammlung, um durch die Mobilisierung der Masse einen Druck auf die widerstrebende Gerusie auszuüben. Hier war es, wo der jugendliche König vor allem Volk den feierlichen Verzicht auf Hab und Gut aussprach und die Menge zu jubelnder Begeisterung mitfortriß. Eine unzweideutige Äußerung des Volkswillens zugunsten der Reform, die ihre Wirkung auf die zaghafteren Elemente der Opposition nicht verfehlte. Bei der entscheidenden Abstimmung in der Gerusie vermochten die Anhänger des Bestehenden — wenn man der Überlieferung glauben darf — nur noch eine Mehrheit von einer Stimme aufzubringen.

Da auch die Könige im Rate saßen, so konnte bei diesem Stimmenverhältnis Agis von der Wiederaufnahme der Verhandlung ein günstiges Ergebnis erhoffen, wenn es gelang, den reformfeindlichen König Leonidas und mit ihm die Mehrheit unschädlich zu machen. Auch das nahm Lysander auf sich. Er setzte gegen Leonidas den heiligen Apparat in Bewegung, den das Herkommen den Ephoren gegen widerspenstige Könige zur Verfügung stellte,[1]) forderte ihn vor das Ephoratsgericht und veranlaßte zugleich des Königs Schwiegersohn Kleombrotos, die Krone für sich in Anspruch zu nehmen. Da nun Leonidas in den Tempel der Athene Chalkioikos flüchtete und sich weigerte, vor Gericht zu erscheinen, so wurde er des Thrones für verlustig erklärt und Kleombrotos als König proklamiert.

Nun aber zeigte es sich, wie festgewurzelt die alte Gesellschaft war. Die Amtsfrist der regierenden Ephoren lief nämlich eben jetzt

[1]) Näheres s. c. 11 des Agis.

ab und es kam zu Neuwahlen, die entschieden zugunsten der Plutokratie ausfielen. Auch ging diese jetzt sofort ihrerseits zum Angriff über. Leonidas konnte sein Asyl verlassen und hatte die Genugtuung, Lysander und einen anderen Führer der Reformpartei, Mandrokleidas, in Anklagezustand versetzt zu sehen. Sie wurden vor das Ephorengericht geladen, weil ihr Antrag auf Schuldenkassierung und Güterteilung gesetzwidrig gewesen sei.[1])

So spitzte sich der Konflikt zu einer Kraftprobe zwischen dem Ephorat und dem Reformkönigtum zu, für das es jetzt keine andere Rettung mehr gab, als den Appell an die Gewalt. Gestützt auf eine Auslegung der Verfassung, welche den Ephoren jede selbständige Befugnis gegen die nunmehr vereinigte Monarchie absprach, gingen die Könige offen gegen die feindliche Behörde vor. Sie erschienen mit ihren Anhängern auf der Agora, zwangen die Ephoren, ihre Amtsstühle zu verlassen, und ernannten andere an ihrer Stelle, darunter Agesilaos. Gleichzeitig wurden die Anhänger der Reformpartei — viele junge Leute, wie der Bericht sagt — bewaffnet und durch Öffnung der (Schuld-?) Gefängnisse verstärkt. Die eingeschüchterten Gegner wagten keinen Widerstand, und Leonidas ging sogar außer Landes, — wie es heißt, durch Agis selbst gegen Bedrohung seines Lebens geschützt und unter sicherem Geleit nach Tegea gebracht.

Die weitere Folge des Staatsstreiches war die, daß, wie wir annehmen müssen, die Rhetra des Königs Agis in Gerusie und Volksversammlung zur Annahme gelangte. Und alsbald wurde auch der erste und einfachere Teil des Reformwerkes zur Ausführung gebracht. Die Gläubiger mußten alle Schuldurkunden ausliefern, die dann auf dem Markt zusammengehäuft und verbrannt wurden. „Die Reichen und die Wucherer" — fügt der Bericht hinzu — „gingen betrübt von dannen. Agesilaos aber spottete ihrer und meinte, er habe nie ein schöneres Feuer gesehen." So blieb denn

[1]) c. 12: *δίκην ἐπῆγον ὡς παρὰ τὸν νόμον χρεῶν ἀποκοπὰς καὶ γῆν ἀναδάσασθαι ψηφισαμένους.* Sollte in Sparta ein ähnliches Verbot gegen diese sozialrevolutionären Maßregeln bestanden haben wie in Athen?

noch die Landaufteilung. Und die Könige zögerten nicht, auch hier mit der gleichen Entschiedenheit vorzugehen, als sich ihnen plötzlich völlig unerwartete Schwierigkeiten in den Weg stellten.

Jetzt, wo es galt, die Grundlagen des ganzen Wirtschaftslebens neu zu gestalten, und die Zahl derer, die Opfer zu bringen hatten, eine immer größere wurde, zeigte es sich, daß die Partei der Reform keineswegs bloß aus ehrlichen Schwärmern bestand, die bereit waren, im Geiste brüderlicher „Gemeinsamkeit" allem Sonderstreben zu entsagen, daß es vielmehr, wie immer bei solchen Gelegenheiten, auch falsche Freunde der Bewegung gab, die — den Raub und den Verrat im Herzen — nur so weit mitgingen, als es ihr Vorteil gebot, aber stets bereit waren, sich auf die Seite zu schlagen, wenn es nichts mehr zu gewinnen, sondern nur noch zu verlieren gab. Das egoistische Selbstinteresse, das hinter der zur Schau getragenen sozialen Gesinnung sich barg, begann jetzt seine Minierarbeit, um die Bewegung in die Richtung zu lenken, die diesem Interesse entsprach.

Es ist bezeichnend für die Unzulänglichkeit unserer Überlieferung, daß sie als Träger dieser für den Verlauf so mancher sozialen Kämpfe typischen Erscheinung nur eine einzelne Persönlichkeit nennt, Agesilaos, den sie als den bösen Geist des damaligen Sparta schildert. Er, der eine Mann, soll schuld daran sein, daß das schöne Werk, das angeblich sonst nirgends mehr einem Widerstand begegnete und aufs glücklichste vonstatten ging, schmählich vereitelt wurde.[1]) Er besaß — so heißt es — großen Grundbesitz, war aber tiefverschuldet und hatte daher an der Reform insoweit ein persönliches Interesse, als er sich von ihr die Befreiung von seiner Schuldenlast versprach, während er nicht im entferntesten daran dachte, nun seinerseits sein Grundeigentum preiszugeben. So habe er die Führer der Reform zu bestimmen gewußt, daß sie

[1]) c. 13: *οὕτω δὲ τῆς πράξεως αὐτοῖς ὁδῷ βαδιζούσης καὶ μηδενὸς ἐνισταμένου μηδὲ διακωλύοντος εἷς ἀνὴρ ἀνέτρεψε πάντα καὶ διελυμήνατο, κάλλιστον διανόημα καὶ Λακωνικώτατον αἰσχίστῳ νοσήματι, τῇ φιλοπλουτίᾳ, διαφθείρας.*

zunächst nur den Schuldenerlaß realisierten, weil die gleichzeitige Vornahme der Landaufteilung zu gefährlich sei und die Grundbesitzer sich eher in die letztere fügen würden, wenn man sie vorher durch den Schuldenerlaß gewonnen hätte. Wie dann aber die Masse unmittelbar darauf die Bodenteilung forderte und die Könige bereit waren, dem Drängen nachzugeben, habe er immer neue Ausflüchte und Hindernisse ersonnen, um die Sache hinauszuzögern, bis König Agis und die zum größten Teil aus armen jungen Leuten und Anhängern der Reform bestehende wehrfähige Mannschaft infolge der allgemeinen politischen Lage[1]) genötigt wurden, ins Feld zu ziehen und so vorläufig unschädlich gemacht waren. Darauf habe er die Autorität, die er eben damals als Ephor besaß, immer ungescheuter zur Befriedigung seiner Habgier ausgebeutet, habe mehr und mehr ein tyrannisches Gebaren herausgekehrt und sich dadurch so allgemeinen Haß zugezogen, daß er sich nur noch mit einem Gefolge von Bewaffneten öffentlich zeigte. Auch die Rückkehr des Agis habe daran nichts zu ändern vermocht. Dieser mußte es mit ansehen, daß der Ephor eine geflissentliche Mißachtung des Königtums zur Schau trug und die Sache der Reform zuletzt so unheilbar kompromittierte, daß die in ihren Hoffnungen betrogene Masse sogar mit den plutokratischen Gegnern gemeinsame Sache machte und der von letzteren aus dem Exil herbeigerufene König Leonidas nicht nur ungehindert nach Sparta zurückkehren, sondern auch unter Zustimmung des „Volkes" den königlichen Thron wieder einnehmen konnte!

An diesem Bericht ist jedenfalls so viel geschichtlich, daß die Sache der Reform durch ihre eigenen Anhänger kompromittiert wurde. Wie weit aber die Verantwortlichkeit dafür einzelne bestimmte Persönlichkeiten trifft, inwieweit insbesondere die Motive und die Handlungen des Agesilaos richtig gezeichnet sind, das entzieht sich unserer Beurteilung, da der Bericht, so wie er vorliegt,

[1]) Auf ein Hilfsgesuch des achäischen Bundes gegen einen drohenden Einfall der Ätoler.

an Rätseln und Widersprüchen reicher ist als an wirklichen Aufschlüssen.[1])

Was soll man z. B. zu der dem Agesilaos zugeschriebenen Behauptung sagen, man könne durch den Schuldenerlaß die Grundbesitzer so sehr mit der Bodenreform aussöhnen, daß sie sich ohne Murren in die Einziehung ihres Grundbesitzes fügen würden! Eine Argumentation, die verständlich wäre, wenn es sich um ein überschuldetes Kleinbauerntum gehandelt hätte, das bei einer neuen Bodenteilung seine Lage nicht wesentlich verschlechtern, wohl aber durch den Schuldenerlaß verbessern konnte. Wie paßt aber diese Begründung auf die hundert Latifundienbesitzer, in deren Händen ja nach *demselben* Bericht das gesamte Bodeneigentum konzentriert gewesen sein soll? Hier liegt ein so flagranter Widerspruch der Erzählung mit ihren eigenen geschichtlichen Prämissen vor, daß man unmöglich annehmen kann, Agesilaos habe gegenüber König Agis und Lysander in dieser Weise argumentiert. Wie konnte ferner der *eine* Mann, zumal nach der grundsätzlichen Unterordnung des Ephorats unter das Königtum, der Reform ernstliche Schwierigkeiten bereiten, wenn wirklich, wie der Bericht behauptet, jeder Widerspruch gegen sie verstummt war?

Ebenso unverständlich bleibt es, wie der Ephor seine Tyrannenrolle spielen konnte gegenüber einem König, der an der Spitze eines Heeres zurückkam, das nach demselben Bericht zum größten Teil aus begeisterten Anhängern seiner Ideen bestand und von einer

[1]) Völlig mißlungen ist der Versuch Belochs (Griech. Gesch. III 328 f.), diese Schwierigkeiten durch die Annahme zu lösen, daß die ganze Reformbewegung ursprünglich von den tiefverschuldeten Großgrundbesitzern ausgegangen und Agis nur ein Werkzeug in deren Hand gegen die „Kapitalisten" gewesen sei, daß ferner diese „Agrarier" es waren, die das Proletariat mit dem Versprechen einer neuen Bodenteilung köderten, aber dann nach der Vernichtung der Hypothekenbriefe um seine Hoffnung betrogen, was den Abfall des Proletariats und dadurch den Sieg der „Kapitalisten" herbeigeführt habe. — Über die Unmöglichkeit dieser Auffassung und der Konstruktion eines diametralen Gegensatzes zwischen Großgrundbesitzern und „Kapitalisten" vgl. Kazarow, Zur Gesch. der sozialen Revolution in Sparta (Klio VII 45 ff.).

„wunderbaren Hingebung" für ihn erfüllt war. Und wie konnte endlich durch das Verhalten eines einzelnen der allgemeine Stimmungswechsel herbeigeführt werden, der für diese Masse zugleich den Verzicht auf alle ihre Hoffnungen enthielt?

Auf diese Fragen und Bedenken hat die Überlieferung keine Antwort. Und so müssen wir uns mit der bereits angedeuteten Wahrscheinlichkeit begnügen, daß Interessenkonflikte und infolge davon Mißtrauen und Haß in den eigenen Reihen die Partei der Reform zersetzten und schwächten und eine Enttäuschung und Verbitterung hervorriefen, welche die Gegner mit Erfolg für sich auszunützen verstanden. Allem Anscheine nach hat es auch auf seiten des Agis an der nötigen Entschlossenheit gefehlt, die widerstrebenden Elemente mit der rücksichtslosen Gewaltsamkeit niederzuschlagen, ohne die nun einmal, so wie die Dinge lagen, eine Katastrophe nicht mehr abzuwenden war.

Was die entscheidende Krisis selbst betrifft, so scheint das erste Opfer derselben Agesilaos gewesen zu sein. Nur der Beliebtheit seines Sohnes Hippomedon soll er es zu verdanken gehabt haben, daß man sein Leben schonte und ihn ins Exil gehen ließ. Das gleiche Schicksal ereilte den König Kleombrotos, der sich in den Poseidontempel auf Tänaron flüchtete. Nur mit Mühe entging er dem Grimm des Königs Leonidas, der mit einer Schar Bewaffneter zum Tempel kam, um an dem Eidam für seine Entthronung Rache zu nehmen. Wenn die romantische und rührende Erzählung Phylarchs einen geschichtlichen Kern hat, so war die Rettung des flüchtigen Königs allein das Werk seiner Gattin Chilonis, der edlen Tochter des Leonidas, die, wie früher zum Vater, so jetzt in gleicher Treue zum Gatten hielt und durch ihr Flehen den Vater und seine Freunde bestimmt haben soll, daß sie auch den Kleombrotos unversehrt ins Exil entließen. Da sich inzwischen auch Agis, an seiner Sache verzweifelnd, in den Schutz eines Tempels[1]) geflüchtet hatte und seine Anhängerschaft offenbar völlig desorganisiert war, so stand

[1]) der Athene Chalkioikos.

der siegreichen Reaktion nichts mehr im Wege, was sie an der Vollendung ihres Werkes hätte hindern können.

Das noch von Reformfreunden besetzte Ephorat wurde ohne weiteres in ihrem Sinne umgestaltet. Man setzte einfach die bisherigen Ephoren ab und ernannte andere an ihre Stelle, die bereit waren, die Hand zur Vernichtung des Agis zu bieten. Mit ihrer Hilfe gelang es bald darauf, den König, der sich nicht vorsichtig genug innerhalb der Grenzen des Tempelasyles hielt, zu verhaften und in den Kerker zu werfen. Hier wurde er in einem tumultuarischen Gerichtsverfahren, während dessen König Leonidas die Umgebung des Gefängnisses mit seinen Soldtruppen besetzt hielt, von den Ephoren und einigen hinzugezogenen Ratsherren zum Tode verurteilt und sofort dem Stricke den Henkers überliefert. Selbst die Frauen des Königshauses wurden nicht verschont. Auf ihre Bitte ins Gefängnis eingelassen, wurden auch Mutter und Großmutter des Königs verhaftet und durch den Strang hingerichtet! Der Sieg der Plutokratie war ein vollständiger, ohne daß, wie es scheint, irgendeine ernsthafte Gegenwehr versucht wurde.

Überaus bezeichnend für den Geist der plutokratischen Reaktion ist die Tatsache, daß König Leonidas Agiadis, die junge und schöne Witwe des unglücklichen Agis, um ihre Reichtümer für seine Familie zu gewinnen, mit ihrem Kinde gewaltsam aus ihrem Hause wegführen ließ und sie nötigte, eine neue Ehe mit seinem noch kaum dem Knabenalter entwachsenen Sohn Kleomenes einzugehen!

Wieweit im übrigen die plutokratische Schilderung der siegreichen Reaktion den Tatsachen entspricht, wieweit sie Schablone und Mache ist, das läßt sich bei dem Fehlen jedes Parallelberichtes nicht mehr erkennen. Der König, der jetzt allein die Monarchie vertrat, verfolgte nach dieser Schilderung in Bezug auf die von der Revolution bekämpften Tendenzen eine Politik des unbedingten Gehenlassens.[1]) Wenn man nur ihn selbst in seinem Wohlleben nicht störte, dann mochten auch die anderen unbekümmert um die

[1]) Plutarch Kleomenes 2: *πάντα τὰ πράγματα χαίρειν ἐῶντος.*

Wohlfahrt des Ganzen in Müßiggang und Schwelgerei verkommen und jeder einzelne in schrankenloser Habgier für sich zusammenraffen, soviel er immer konnte![1]) Dagegen sei es geradezu gefährlich gewesen, von der alten Zucht und der Gemeinschaft der Übungen und Männermahle, von der Gleichheit der Bürger auch nur zu reden.

Daß nach der Niederwerfung der sozialen Revolution Genußsucht und Bereicherungssucht in verstärktem Maße hervortrat, hat ja allerdings die psychologische Wahrscheinlichkeit für sich. Solange die Parole der Gleichheit und der Moral der Entbehrung und Selbstentäußerung an der Tagesordnung war, hatte ja die plutokratische Gesellschaft nicht mehr zu einem ruhigen Genuß ihres Reichtums kommen können. Jetzt, wo der Tugendstaat der Gleichheit gründlich Schiffbruch gelitten hatte, war es ein naturgemäßer Rückschlag, daß man sich beeilte, das Versäumte nachzuholen, um so mehr, als der Luxus, den man um sich verbreitete, recht augenfällig die Macht des Besitzes dokumentierte und der Gleichheitsidee der Revolution Hohn sprach.

Beseitigt war damit freilich diese Idee nicht. Sie lebte in zahlreichen Gemütern fort, und nicht einmal von seinem eigenen Hause vermochte sie König Leonidas ferne zu halten. Unter seinen Augen erwuchs der Held, der entschlossen war, Sparta auf demselben Wege groß zu machen, den König Agis vergebens beschritten hatte.

Verschiedene Antriebe wirkten zusammen, den jugendlichen Thronfolger Kleomenes ins demokratische Lager zu treiben: die Zeitphilosophie der Stoa, die eben damals in Sparta an Sphäros einen gerade bei der Jugend überaus beliebten und wirksamen Vertreter besaß, die Einwirkungen der edlen Fürstin, welche die Erinnerungen an den gemordeten ersten Gatten in der Seele des jugendlichen Gemahls geflissentlich nährte, und — nicht am wenigsten — der eigene hochfliegende Sinn, der die Kraft in sich fühlte, das

[1]) Ebd.: *κατ' οἰκίαν ἑπάστου πρὸς αὐτὸν ἕλκοντος τὸ κερδαλέον.* Siehe c. 3.

ganze Staats- und Gesellschaftsgebäude aus den Fugen zu heben und auf neuen Grundlagen wieder aufzubauen.

Und dabei war dieser fürstliche Sozialrevolutionär, der im Jahre 235 nach dem Tode des Leonidas den Spartiatenthron bestieg, für die Oligarchie ungleich gefährlicher als König Agis. Infolge der Verödung des Proklidenhauses alleiniger König, war er von vorneherein der Notwendigkeit überhoben, mit der Rivalität eines gegnerischen Monarchen rechnen zu müssen. Anderseits bot seine Persönlichkeit, die kühle Besonnenheit und nüchterne Selbstbeherrschung, mit der er die Ausführung seiner Pläne bis zum geeigneten Zeitpunkt zu vertagen wußte, eine ganz andere Bürgschaft des Erfolges als die stürmische Leidenschaftlichkeit eines Agis.

Kleomenes sah zu scharf, um die Rolle des sozialistischen Propheten zu spielen, der für den Sieg einer Politik der Armen und Enterbten nur des guten Willens dieser Masse zu bedürfen glaubt. Für ihn war die Erfahrung nicht vergebens, daß die Interessen der kommunistischen Stürmer nur zu leicht auseinandergingen und daß ihre Scharen nur zu leicht vor dem Ziele sich auflösten, wenn es galt, einer ernsten Gefahr ins Auge zu sehen. Er sah, daß er für die Verwirklichung seiner Pläne eine einheitlichere, geschlossenere Macht hinter sich haben müsse, als diese atomistische Masse, der schon die mannigfache Abhängigkeit von den Besitzenden das einheitliche Handeln erschwerte, und in der jeder von dem anderen fürchten mußte, daß er sich schleunigst seitwärts schlagen würde, sei es, weil er etwas für sich erhaschte oder auch nur, weil er sich nicht für die anderen opfern wollte. Eine Macht, welche von derartigen zersetzenden Tendenzen frei war, konnte aber nur eine militärische sein, ein kriegerischer Verband, in dem die Disziplin und Kameradschaft jeden einzelnen zum Organ eines einheitlichen Gesamtwillens machte, in dem es für den einzelnen keine andere Autorität und keine andere Hoffnung gab, als den Feldherrn.

So war sein nächstes Ziel die Schaffung einer Söldnerarmee, wie sie sich ja in diesem Zeitalter der militärischen Tyrannis so oft als Werkzeug des sozialen Umsturzes bewährt hatte. Und die

Zeitverhältnisse kamen ihm in diesem Bestreben mächtig zu Hilfe. Sie führten eben damals zu langwierigen Kämpfen mit den im achäischen Bund vereinigten Staaten des Peloponnes, welche Sparta nur durch die Aufstellung eines starken Söldnerheeres zu bestehen vermochte. Dieses aus heimatlosen Fremden, wie aus heimischen Proletariern bestehende Heer wußte er in der Gemeinschaft eines langen Kriegslebens und durch eine Reihe kriegerischer Erfolge so enge an seine Person zu ketten, daß er es im Jahre 227 wagen zu dürfen glaubte, das große Unternehmen ins Werk zu setzen.

Das Heer stand damals in Arkadien, das bürgerliche Aufgebot sowohl wie die Soldtruppen; und der König leitete die Operationen so, daß es zu einer Trennung der beiden Korps kam. Dann zog er plötzlich mit den Söldnern in der Richtung auf Sparta ab, während die Bürgerwehr ruhig im Felde stehen blieb. Unterwegs entdeckte er den zuverlässigsten seiner Leute sein Vorhaben. Die Ephoren sollten noch am Abend beim Mahle überrascht und unschädlich gemacht werden.

In der Nähe der Stadt angelangt, sandte er einen gewissen Eurykleidas voraus, der unter dem Vorwand einer Botschaft vom Heere sofort die Ephoren in ihrem Amtshause aufsuchen sollte, wo sie um diese Stunde sämtlich zum Syssition vereinigt waren. Andere Vertraute des Königs mit einer kleinen Truppenabteilung folgten ihm auf dem Fuße nach, und während er noch mit den Ephoren sprach, drangen sie mit gezückten Schwertern in den Saal, stürzten sich auf die Ephoren und machten sie nieder. Nur einem, der verwundet liegen geblieben war, gelang es, sich in das anstoßende Heiligtum des Phobos zu retten. Man schenkte ihm später das Leben. Nur die wenigen, die den Ephoren zu Hilfe eilten, teilten deren Schicksal. Sonst wurde kein Blut vergossen. Wer sich ruhig verhielt, blieb verschont; und wer die Stadt verlassen wollte, wurde nicht gehindert.

Tags darauf wurde dann von Kleomenes das Werk staatlicher und sozialer Neugestaltung sofort in Angriff genommen. Zuerst wurde über achtzig Bürger — offenbar die Hauptstützen der

Plutokratie — die Acht ausgesprochen. Sie mußten ins Exil gehen, während ihr Hab und Gut dem Staat verfiel. Dann wurden die Amtsstühle der Ephoren bis auf einen entfernt, den von nun an der König einnahm: d. h. die Fülle der im Ephorat vereinigten Gewalt sollte fortan mit dem Königtum verbunden sein. Ein Schritt, der den vollständigen Bruch mit dem bestehenden Verfassungsrecht bedeutete und dem König eine Machtstellung vindizierte, die man nicht ganz mit Unrecht als eine tyrannische bezeichnet hat.[1]) Denn wenn sich auch Kleomenes später, um das Anstößige der Alleinherrschaft zu mildern, und der „lykurgischen" Tradition zuliebe in seinem Bruder Eukleidas nominell einen Mitregenten bestellte, so war er doch tatsächlich der Monarch, der mit souveräner Machtvollkommenheit über die Geschicke des Staates entschied.

Es wäre von hohem Interesse, wenn wir den authentischen Wortlaut der Rede besäßen, in welcher Kleomenes seinen Staatsstreich vor dem Volke rechtfertigte und das Programm der sozialen und politischen Wiedergeburt entwickelte. Immerhin ist die Rede, die ihm Plutarch in den Mund legt und die natürlich im wesentlichen das Werk Phylarchs ist, von einer gewissen Bedeutung, da sie die Stimmung der sozialrevolutionär gesinnten Zeitgenossen des Kleomenes vortrefflich wiedergibt und daher gewiß manches enthält, was mit den Erklärungen des Königs selbst dem Sinne nach übereinstimmt.

Der Redner beginnt mit einer Anklage gegen das Ephorat, das den Untergang der lykurgischen Institutionen verschuldet und alle die bis in den Tod verfolgt habe, welche die Wiederherstellung dieser „schönsten und göttlichsten" Ordnung herbeisehnten. Dann rechtfertigt er die Anwendung von Gewalt. Es sei unmöglich gewesen, die schweren sozialen Krankheitserscheinungen, die sich in Sparta eingenistet, Genußsucht und Luxus, das Schulden- und Zinsenelend und die noch älteren Übel der Gesellschaft, den Gegen-

[1]) Polybios IX 23, 3, der allerdings als Gegner schreibt. Was die Gerusia betrifft, so erfahren wir nicht, ob sie abgeschafft oder nur in eine untergeordnetere Stellung herabgedrückt wurde. Wahrscheinlich ist das letztere.

satz von Armut und Reichtum, ohne Blutvergießen zu heilen. Selbst einem Lykurg sei dies nicht gelungen! Zum Schlusse endlich proklamiert er die in Aussicht genommenen Radikalmittel: Neuaufteilung des ganzen Grundes und Bodens, Erlaß aller Schulden, Aufnahme auserlesener nichtbürgerlicher Elemente in die Vollbürgerschaft zur Verstärkung der Wehrkraft.

Und dem Worte folgt die Tat. Nach dem Vorbild des Agis stellte der König als der erste sein Besitztum dem Staate zur Verfügung. Ihm folgten Verwandte und Freunde und zuletzt alle übrigen Bürger, so daß die Neuverteilung des Grundbesitzes sofort in Angriff genommen werden konnte. Jeder Bürger erhielt ein Landlos zugewiesen, auch die, welche verbannt worden waren. Sie sollten zurückkehren dürfen, sobald die neuen Verhältnisse sich gefestigt haben würden. Ferner wurde die wehrhafte Bürgerschaft durch die Aufnahme geeigneter Periöken, die natürlich auch an der Landzuweisung beteiligt wurden, auf die Stärke von 4000 Köpfen gebracht und als Lebensprinzip des neuen in sich völlig homogenen Bürgertums die Gemeinschaftsidee der altspartanischen Verfassung mit ihrer gemeinsamen Erziehung, ihren gemeinsamen Übungen und Männermahlen aufgestellt, bei deren Durchführung der König an dem schon genannten Stoiker Sphäros einen wertvollen Helfer fand.[1])

Mit emphatischen Worten preist sein Geschichtschreiber des bewunderten Königs Tat. Er vergleicht die bisherige Staats- und Gesellschaftsordnung Spartas mit einem verstimmten Saitenspiel. Jetzt sei die Harmonie wiederhergestellt gewesen durch die Rückkehr zu „jener weisen dorischen Satzung und Lebensordnung Lykurgs".

Uns wird das Urteil nicht so leicht! Denn wir wissen nicht, unter welchen Reibungswiderständen und Schwierigkeiten sich das verwickelte Werk sozialer Neugestaltung im einzelnen vollzog.[2]) Wir wissen nicht, wie der Grundgedanke der Revolution, die Abschaffung

[1]) Unser Bericht behauptet übrigens c. 11, daß die meisten sich in diesen Umschwung freiwillig und gern (!) gefügt hätten und nur bei wenigen von einem Zwang habe die Rede sein können.

[2]) Zweifelhaft bleibt z. B., was mit dem beweglichen Kapital geschah.

der Klassenunterschiede, in der Entwicklung der nächsten Jahre die Probe bestand. Gönnte doch nicht einmal Kleomenes selbst dem neuen System der Gleichheit und Brüderlichkeit die Zeit, sich ungestört einzuleben! Für ihn war die soziale Reform nicht das letzte und höchste Ziel. Vor seinem Geiste stand noch ein anderes: die Erhebung des spartanischen Staates zu alter Macht und Größe! Als sozialer Revolutionär gedachte er die Waffe zu schmieden für die Verwirklichung der Pläne des Staatsmannes und Heerführers; und so wurde der Bestand seiner Schöpfung abhängig von den Wechselfällen in der Politik und auf dem Schlachtfeld. Eine Unsicherheit, welche von vorneherein der Konsolidierung der neuen wirtschaftlichen und sozialen Ordnung hindernd im Wege stand.

Allerdings hatte das Reformwerk die militärischen und moralischen Kräfte des Staates bedeutend gesteigert; und die Erfolge, welche Kleomenes im Kampfe mit der achäischen Eidgenossenschaft errang, schienen zu den größten Hoffnungen zu berechtigen. Aber auf die Dauer erwiesen sich die gerade durch sein Reformwerk entfesselten Mächte des Widerstandes doch stärker, als all sein Geist und Wagemut und alles „lykurgische" Wesen.

Unsere dürftige Überlieferung läßt kaum mehr recht ahnen, welch eine Gärung der Sturz der Plutokratie durch das alte Heraklidenkönigtum im ganzen Peloponnes hervorrief.[1]) Überall regten sich die Massen, hörte man die Schlagwörter der sozialen Revolution: Schuldenentlastung und Bodenaufteilung. Wohin den königlichen Sozialrevolutionär sein Siegeszug führte, da schlugen ihm die Herzen der Armen und Gedrückten entgegen, für die es eine ausgemachte Sache war, daß das Werk der sozialen Befreiung nicht am Eurotas Halt machen könne.[2]) Aber so sehr diese volkstümlichen Sympathien der Großmachtspolitik des Königs förderlich schienen, er wurde durch sie sehr bald in einen Widerspruch ver-

[1]) Siehe Plutarch Arat 39: ... *θόρυβος πολὺς ἄφνω περιειστήκει τὸν Ἄρατον ὁρῶντα τὴν Πελοπόννησον κραδαινομένην καὶ τὰς πόλεις ἐξανισταμένας ὑπὸ τῶν νεωτεριζόντων πανταχόθεν.*

[2]) c. 17: *τῶν μὲν δήμων νομήν τε χώρας καὶ χρεῶν ἀποκοπὰς ἐλπισάντων.*

wickelt, der auf seine ganze Lage doch auch wieder lähmend zurückwirkte.

Sollte, konnte er diese Erwartungen wirklich erfüllen und die Rolle des sozialen Erlösers für die ganze Halbinsel übernehmen? Schon der bloße Versuch würde eine Verwirrung und Zerrüttung aller Verhältnisse herbeigeführt haben, die sein eigentliches Ziel, die politische Einigung des Peloponnes, in unabsehbare Ferne gerückt hätte. So waren Enttäuschungen unvermeidlich; und wenn ihm z. B. eine so wichtige Stadt wie Argos wieder verloren ging, so wird dies ausdrücklich darauf zurückgeführt, daß er der dortigen Bevölkerung den Schuldenerlaß, den sie von ihm erhofft hatte, nicht gewährte.[1])

Auf der anderen Seite aber genügte die bloße Furcht vor einer sozialen Umwälzung, um den größten Teil der besitzenden Klassen zum unversöhnlichen Gegner des „Tyrannen" zu machen. Ein Antagonismus, der so stark war, daß diese Republikaner selbst davor nicht zurückschraken, sich dem Königtum in die Arme zu werfen und die königlich makedonischen Truppen ins Land zu rufen. Noch klingt die Erregung dieser Tage in den Worten nach, die der durchaus antikapitalistisch gesinnte Geschichtschreiber des Kleomenes dem leitenden Staatsmann des achäischen Bundes, Arat, widmet: „Ein Greuel war ihm das Schwarzbrot und der Mantel aus Grobzeug und noch mehr die Vernichtung des Reichtums und die Aufrichtung der Armut; — in seinen Augen das schwerste Verbrechen, das Kleomenes begehen konnte —;[2]) und so unterwarf er sich mit ganz Achaia der Krone und dem Purpur und makedonischen Satrapenbefehlen."

Dieser Koalition war Kleomenes nicht gewachsen. Und es ist eine eigentümliche Selbstironie, wenn der Berichterstatter, der die antikapitalistische Politik des Königs mit enthusiastischen Worten feiert, angesichts der weit überlegenen materiellen Hilfsmittel der

[1]) c. 20.

[2]) c. 16: *τὸ δεινότατον ὧν κατηγόρει Κλεομένους, ἀναίρεσιν πλούτου καὶ πενίας ἐπανόρθωσιν.*

verbündeten Gegner wehmütige Reflexionen anstellt über die Macht, welche dem Gelde als dem „nervus rerum“ im allgemeinen und im Kriege insbesondere innewohnt![1]) In einer Zeit, in der der Krieg durch die Entwicklung des Söldnertums eine kapitalistische Großunternehmung geworden war, war es in der Tat geradezu verhängnisvoll, daß es dem Spartiatenkönig mit äußerster Mühe kaum gelang, die Mittel für die Löhnung seiner Söldner aufzubringen. Wird doch sogar die vorschnelle Annahme der Schlacht bei Sellasia (222), die mit der völligen Niederlage des Kleomenes und der Vernichtung seiner Armee endete, von Phylarch auf den Geldmangel zurückgeführt, der es ihm nicht gestattet habe, die Entscheidung mit den Waffen länger hinauszuzögern![2]) Der Mann, der gegen den Kapitalismus den Vernichtungskrieg geführt, geht unter als ein Opfer des Kapitalmangels!

Die furchtbare Katastrophe zwang Kleomenes, sein Land und damit das ganze Werk seines Lebens preiszugeben. Während er auf Nimmerwiederkehr außer Landes ging, verfügte der Makedonerkönig Antigonos die Wiederherstellung des „früheren Rechtszustandes und der früheren Verfassung“,[3]) womit offenbar nicht bloß die Wiedereinführung der früheren politischen Institutionen, sondern auch die möglichste Wiederherstellung der wirtschaftlichen Rechtsordnung, die Restitution der von Kleomenes Verbannten oder Depossedierten gemeint ist. Eine Aufgabe, welche wesentlich erleichtert wurde durch die Lücken, welche die verlustreichen Kriege in die Reihen der von ihm mit einem Landlos Ausgestatteten gerissen hatte. Jedenfalls hatte die wiederauflebende Oligarchie allen Grund, König Antigonos als „Wohltäter, Retter und Befreier“ zu feiern.[4])

Eine wirkliche Beruhigung der Gemüter konnte freilich durch diese einseitige Restaurationspolitik nicht erreicht werden. Das Land

[1]) c. 27: *τὰ χρήματα νεῦρα τῶν πραγμάτων.*

[2]) Siehe ebd. und Polybios II 63.

[3]) Polybios IX 36, 4: *καὶ τοὺς νόμους καὶ τὸ πάτριον ὑμῖν ἀποκατέστησε πολίτευμα.*

[4]) Ebd. § 5 und IX 29, 8.

befand sich seitdem in einem Zustand fortwährender Gärung, und der durch den Klassenkampf entfesselte Geist blutiger Gewaltsamkeit forderte immer wieder von neuem seine Opfer. In den Kämpfen, die um den erledigten Königsthron entbrannten, sehen wir sehr bald wieder das Banner der sozialen Revolution aufgepflanzt. Schon aus dem Jahre 219/18 wird der Staatsstreichsversuch eines Thronprätendenten, namens Chilon, gemeldet, der die Masse dadurch zu gewinnen suchte, daß er „denselben Weg beschritt wie Kleomenes und ihr die Aussicht auf Landlose und Bodenverteilung eröffnete".[1]) Ein Versuch, der zwar mißlang, aber schon im Jahre 206 von einem anderen Prätendenten, namens Nabis, und zwar diesmal mit Erfolg, wiederholt wurde.[2])

Die soziale Umwälzung, welche dieser furchtbare Wüterich über das unglückliche Land heraufbeschwor, gehört zu den greuelvollsten, welche die Geschichte der griechischen Tyrannis kennt. Was durch Besitz und Ansehen über die Masse hinausragte, wurde ermordet oder verjagt, die Heiligtümer wurden geplündert, Häuser und Äcker, Frauen und Kinder der Gemordeten unter das heimische Proletariat, unter Heloten, die er zur Freiheit aufgerufen, und unter das Gesindel verteilt, aus dem sich seine Söldnerscharen zusammensetzten.[3]) Vorgänge, die sich bald darauf in dem von Nabis eingenommenen Argos wiederholten, wo er die besitzende Klasse aller ihrer beweglichen Habe systematisch beraubte und von dem zur Volksversammlung berufenen Pöbel Vernichtung aller Schulden und Neuaufteilung des Grund und Bodens beschließen ließ.[4])

[1]) Polybios IV 81, 2.

[2]) Polybios schildert IV 81, 13 die soziale Entwicklung Spartas in der Zeit von Agis bis Nabis mit den Worten: *τέλος πλείστων μὲν πόνων καὶ στάσεων ἐμφυλίων πεῖραν εἶχον, πλείστοις δ' ἐπάλαισαν ἀναδασμοῖς καὶ φυγαῖς κτλ.*

[3]) Polybios III 6 und Livius XXXIV 31, 11 u. 14.

[4]) Livius XXXII 38, 9: contiona inde advocate rogationes promulgavit, unam de tabulis novis, alteram de agro viritim dividendo, duas faces novantibus res ad plebem in optimates accendendam.

Von irgendeiner höheren sozialen oder politischen Idee ist hier nirgends mehr die Rede. Die „Ausgleichung des Besitzes und der Ehre", wie Nabis in der ihm bei Livius in den Mund gelegten Rede sein Werk bezeichnet,[1]) bezweckte weiter nichts als die Befriedigung der verbrecherischen Gelüste des Tyrannen und seines Anhanges. Es ist die reine Farce und frecher Hohn, wenn auch er sich als „Nachahmer Lykurgs" aufspielt.[2])

Eine Dauer konnte natürlich dieser „Staat von Sklaven und armen Teufeln, von Lumpen und Galgenvögeln" noch weniger haben als der Sozialstaat des Kleomenes. Schon im Jahre 192 ist er von Philopömen, dem „Letzten der Hellenen", in Stücke geschlagen worden, ohne daß dies freilich dem zerrütteten Lande den ersehnten Frieden gebracht hätte. Denn sehr bald nach dem Untergang des Nabis sehen wir einen gewissen Charon ganz in dessen Fußstapfen wandeln. Er konfisziert Grundeigentum und verteilt es mit souveränem Belieben an den Pöbel; und unsere Tradition enthält dunkle Andeutungen von Umsturzplänen, die „kein Mensch sonst gewagt hätte", die also noch weiter gegangen zu sein scheinen als das, was bisher in dieser Hinsicht vorgekommen war. Pläne, die dann aber infolge des Eingreifens der Achäer unausgeführt blieben.[3])

## 3.

### Ergebnisse.

Wenn selbst in dem altehrwürdigen Eurotasstaat, dem bis dahin unerschütterten Stütz- und Mittelpunkt aller konservativen Interessen, ein so radikaler Sieg der sozialen Revolution möglich war, so kann man sich denken, welch eine Kraft der Propaganda

[1]) aequatio fortunae ac dignitatis XXXIV 31, 18.

[2]) Ebd. Da Livius in dem Bericht über Nabis der Darstellung des Polybios folgt, so dürfen diese Züge wohl als beglaubigt gelten. Mit glücklicher Ironie nennt der römische Feldherr Flaminin bei Livius (a. a. O. 32, 5) den Nabis „tamquam aemulum Lycurgi".

[3]) Polybius XXV 8, 2: *οὗτος ὀχλαγωγῶν καὶ κινήσας, ὃ μηδεὶς ἕτερος ἐθάρρει, ταχέως περιεποιήσατο φαντασίαν παρὰ τοῖς πολλοῖς.*

gerade von einem sozialrevolutionären Sparta ausgehen mußte. Die Zeitgenossen des Kleomenes hatten angesichts des „überall sich erhebenden Geistes der Neuerung" den Eindruck, als wenn die ganze Halbinsel „in ihren Grundfesten erzittere".[1])

Sind doch die sozialen Mißstände, die dieses Sparta in die Revolution hineingetrieben hatten, bis zu einem gewissen Grade typisch für die Geschichte der Epoche überhaupt! Fast überall in Hellas dieselbe Tendenz zur Verschärfung der Klassengegensätze, in allen Schichten des Volkes eine die besseren Triebe mehr und mehr überwuchernde Begier nach Gewinn und Genuß, rücksichtslose Ausbeutung und ausschweifende Spekulation, Verbitterung und gegenseitige Entfremdung der verschiedenen Gesellschaftsschichten durch Klassenneid und Klassenhaß.

Dazu kam, daß diese Elemente der sozialen Zersetzung und Auflösung den freiesten Spielraum für ihre Betätigung hatten. So wie die Dinge in der republikanischen Staatenwelt von Hellas lagen, fehlte hier eine Organisation der Staatsgewalt, welche stark genug gewesen wäre, gegenüber den in der Gesellschaft vertretenen Sonderinteressen die Idee des Staates als des Vertreters des Gemeininteresses und der ausgleichenden Gerechtigkeit in genügender Weise zur Geltung zu bringen, den Egoismus der Gesellschaft den gemeinsamen Zwecken des Staatslebens zu unterwerfen. In dem auf dem Prinzip der Volkssouveränität beruhenden Staat, wo in Wirklichkeit die Souveränität der Gesellschaft oder vielmehr der jeweilig herrschenden Gesellschaftsklasse die eigentliche Grundlage der Staatsordnung bildet, sind ja die sozialen Mächte von vorneherein das ausschlaggebende Moment auch im öffentlichen Leben. Die Basis der Gesellschaftsordnung, der Besitz und seine Verteilung sind stets zugleich maßgebend für die staatliche Ordnung. Die ganze Entwicklung des politischen Lebens der hellenischen Republiken hing daher im letzten Grunde von der Entscheidung der Frage ab, welche von den verschiedenen sozialen Klassen — die kapitalistische Minderheit, der Mittelstand, die nichts oder wenig Besitzenden — den

[1]) Siehe oben S. 486.

vorwaltenden Einfluß auf die Staatsgewalt zu erlangen vermochte.

Und so kommen denn alle Gegensätze, welche die Gesellschaft erfüllten, stets auch in der politischen Arena zum Austrag.

Der Anspruch der politischen Parteien auf Beherrschung der Staatsgewalt war in der Regel nichts anderes als der Anspruch auf Durchsetzung sozialer Interessen, das mehr oder minder offen anerkannte Ziel des Parteikampfes kein anderes als die Ausnützung der Staatsgewalt im Sonderinteresse der einen Gesellschaftsklasse auf Kosten der anderen. Die Interessen des Güterlebens beherrschten vielfach fast mit derselben elementaren Gewalt, wie die Gesellschaft, so auch den Staat; auch er wurde zum Tummelplatz roher sozialer Begierden.

Wo der Staat in solchem Maße den Naturtrieben der Gesellschaft preisgegeben war, mußte der öffentliche Geist in der Tat wie von selbst in den Wahn hineingeraten, das politische Recht sei vor allem ein individuelles Recht ohne Verpflichtung gegen das Ganze, die politische Herrschaft keine Pflichterfüllung für die Gesamtheit, sondern ein Mittel zur Befriedigung sozialer Gelüste.[1]) Eine Erfahrung, die sich überall wiederholen wird, mag nun die kapitalistische Minderheit oder die Masse der Nichtbesitzenden durch die politische Macht die Möglichkeit erhalten, ihren Instinkten ungehindert zu folgen.

Man nahm es zuletzt wie etwas Selbstverständliches hin, politische Machtverhältnisse als soziale Herrschafts- und Ausbeutungsverhältnisse aufgefaßt und ausgeübt zu sehen. Die bekannte Schrift über die athenische Demokratie erklärt die Klassenherrschaft des Demos von dessen Standpunkt aus als völlig naturgemäß, da man es ja niemand übelnehmen könne, wenn er vor allem für

---

[1]) Vgl. die bezeichnende Äußerung des Aristoteles: *νῦν δὲ διὰ τὰς ὠφελείας τὰς ἀπὸ τῶν κοινῶν καὶ τὰς ἐκ τῆς ἀρχῆς βούλονται συνεχῶς ἄρχειν, οἷον εἰ συνέβαινεν ὑγιαίνειν ἀεὶ τοῖς ἄρχουσι νοσακεροῖς οὖσιν. καὶ γὰρ ἂν οὕτως ἴσως ἐδίωκον τὰς ἀρχάς.* Politik III 4, 6. 1279a.

sich selbst sorge;[1]) und mit der offenherzigsten Unbefangenheit wird zugestanden, daß im umgekehrten Falle die Reichen ihre Herrschaft in demselben Geiste ausnützen würden.[2]) Eine Auffassung, der es vollkommen entspricht, wenn Aristoteles die beiden Grundformen des damaligen Verfassungslebens, Oligarchie und Demokratie, als Regierungssysteme definiert, von denen das eine zum Vorteile der Reichen, das andere zum Vorteile der Armen geübt wird.[3]) Denn, wie Aristoteles weiter bemerkt, der Kampf zwischen arm und reich, zwischen Besitzenden und Nichtbesitzenden, der das hellenische Volks- und Staatsleben zerrüttete und vergiftete, konnte kein anderes Ergebnis haben, als daß die jeweilig siegreiche Partei viel mehr auf die Begründung einer Klassenherrschaft bedacht war, als einer die gemeinsamen Interessen aller schützenden, die Sonderinteressen ausgleichenden staatlichen Ordnung (*πολιτεία κοινὴ καὶ ἴση*).[4]) Insoferne ist es wohlberechtigt, wenn Plato die auf solcher Grundlage erwachsenen Verfassungen geradezu als eine Negation der Staatsidee, als Werkzeuge der Zersprengung, nicht der Erhaltung der bürgerlichen Gemeinschaft bezeichnet.[5])

[1]) II 20: *δημιοκρατίαν δ'ἐγὼ αὐτῷ μὲν τῷ δήμῳ συγγιγνώσκω· αὐτὸν γὰρ εὖ ποιεῖν παντὶ συγγνώμη ἐστίν.*

[2]) I 16: *εἰ μὲν γὰρ οἱ χρηστοὶ ἔλεγον καὶ ἐβούλευον, τοῖς ὁμοίοις σφίσιν αὐτοῖς ἦν ἀγαθὰ, τοῖς δὲ δημοτικοῖς οὐκ ἀγαθά.*

[3]) Politik III 5, 4. 1279b: *ἡ δ'ὀλιγαρχία πρὸς τὸ (συμφέρον τὸ) τῶν εὐπόρων, ἡ δὲ δημοκρατία πρὸς τὸ συμφέρον τὸ τῶν ἀπόρων· πρὸς δὲ τὸ τῷ κοινῷ λυσιτελοῦν οὐδεμία αὐτῶν.*

[4]) ib. VI 9, 11. 1296a: *διὰ τὸ στάσεις γίγνεσθαι καὶ μάχας πρὸς ἀλλήλους τῷ δήμῳ καὶ τοῖς εὐπόροις ὁποτέροις ἂν μᾶλλον συμβῇ κρατῆσαι τῶν ἐναντίων, οὐ καθιστᾶσι κοινὴν πολιτείαν οὐδ' ἴσην, ἀλλὰ τῆς νίκης ἆθλον τὴν ὑπεροχὴν τῆς πολιτείας λαμβάνουσιν, καὶ οἱ μὲν δημοκρατίαν, οἱ δ'ὀλιγαρχίαν ποιοῦσιν.*

[5]) Leg. 715b: *ταύτας δήπου φαμὲν ἡμεῖς νῦν οὔτ' εἶναι πολιτείας, οὔτ' ὀρθοὺς νόμους, ὅσοι μὴ ξυμπάσης τῆς πόλεως ἕνεκα τοῦ κοινοῦ ἐτέθησαν· οἳ δ' ἕνεκα τινῶν, στασιωτείας, ἀλλ' οὐ πολιτείας τούτους φαμέν, καὶ τὰ τούτων δίκαια ἃ φασιν εἶναι, μάτην εἰρῆσθαι.* cf. 832c: *τούτων γὰρ δὴ πολιτεία μὲν οὐδεμία, στασιωτεῖαι δὲ πᾶσαι λέγοιντ' ἂν ὀρθότατα· ἑκόντων γὰρ ἑκοῦσα οὐδεμία, ἀλλ' ἀκόντων ἑκοῦσα ἄρχει σὺν ἀεί τινι βίᾳ, φοβούμενος δὲ ἄρχων ἀρχόμενον οὔτε ἰσχυρὸν οὔτ' ἀνδρεῖον οὔτε τὸ παράπαν πολεμικὸν ἑκὼν ἐάσει γίγνεσθαί ποτέ.*

Das ist es offenbar, was Mommsen im Auge hat, wenn er von jenem griechischen Wesen spricht, das dem einzelnen das Ganze, dem Bürger die Gemeinde aufopferte. Das letzte Ergebnis ist in der Tat ein extremer Individualismus, der bis zu einer förmlichen Verneinung von Staat und Recht fortschritt und das Interesse des Individuums als das einzig wahre Interesse proklamierte.[1]) Eine Theorie des Egoismus, des ethischen Materialismus[2]) und Nihilismus, für die die Lebenszwecke des isolierten Individuums die einzigen Zwecke all des menschlichen Tuns sind.

Den als ideologisch verlachten Ideen von Gerechtigkeit und Gleichheit vor dem Gesetz wird ein angebliches Naturrecht entgegengestellt, welches dem einzelnen in der Befriedigung seiner selbstsüchtigen Triebe keine andere Grenze steckt, als das Maß der eigenen Kraft. Wie im Kampfe ums Dasein, in der Tierwelt, immer der Stärkere es ist, der die Oberhand über den Schwachen gewinnt, so ist nach dieser Dogmatik des Egoismus das Recht stets auf dessen Seite, der die Macht hat; es ist identisch mit dem Interesse des Stärkeren.[3]) Die Regierungen machen mit vollem Rechte das

[1]) Das ist in sozialpolitischer Hinsicht der Sinn, der dem Satze *πάντων χρημάτων μέτρον ἄνθρωπος* von einer sophistischen Moralphilosophie gegebenen Deutung, daß der Mensch in seiner Vereinzelung, das beliebige Individuum das Maß aller Dinge sei.

[2]) Vgl. die Formulierung dieses Standpunktes bei Plato Gorgias 491 c: *τοῦτ' ἐστιν τὸ κατὰ φύσιν καλὸν καὶ δίκαιον, ... ὅτι δεῖ τὸν ὀρθῶς βιωσόμενον τὰς μὲν ἐπιθυμίας τὰς ἑαυτοῦ ἐᾶν ὡς μεγίστας εἶναι καὶ μὴ κολάζειν, ... καὶ ἀποπιμπλάναι ὧν ἂν ἀεὶ ἡ ἐπιθυμία γίγνηται.* cf. 492 d. Es ist der Lieblingssatz des ethischen Materialismus der Gegenwart, daß der Mensch um so glücklicher sei, je mehr Bedürfnisse er habe, vorausgesetzt, daß die Mittel zu ihrer Befriedigung vorhanden sind.

[3]) Diese Anschauungsweise wird in Platos Gorgias einem praktischen Politiker, im „Staat", mit etwas verschiedener Motivierung, einem Sophisten in den Mund gelegt. Gorgias 483 d: *ἡ δέ γε, οἶμαι, φύσις αὐτὴ ἀποφαίνει αὖ, ὅτι δίκαιόν ἐστι τὸν ἀμείνω τοῦ χείρονος πλέον ἔχειν καὶ τὸν δυνατώτερον τοῦ ἀδυνατωτέρου. δηλοῖ δὲ ταῦτα πολλαχοῦ ὅτι οὕτως ἔχει, καὶ ἐν τοῖς ἄλλοις ζῴοις καὶ τῶν ἀνθρώπων ἐν ὅλαις ταῖς πόλεσι καὶ τοῖς γένεσιν, ὅτι οὕτω τὸ δίκαιον κέκριται, τὸν κρείττω τοῦ ἥττονος ἄρχειν καὶ πλέον ἔχειν.* — Nach Plato die Meinung von „Tausenden" (*ἀκούω καὶ μυρίων ἄλλων*, wie

zum Gesetz, was ihnen nützt. Was man „gerecht" nennt, ist nichts anderes, als der Vorteil der Machthaber.[1]) Nur Toren und Schwächlinge werden sich daher durch das positive Gesetz verhindern lassen, stets ihren eigenen Nutzen zu verfolgen.

Die Mehrheit weiß recht wohl, daß sie schwach ist und daß die einzige Bürgschaft für ihr Wohlsein in der Einschränkung der Starken liegt. Zu diesem Zwecke hat sie durch das „willkürlich ausgedachte" Gesetz das Naturrecht verdrängt. Die von Natur Stärkeren aber nimmt man von Jugend auf — wie junge Löwen — in Zucht, solange ihr Gemüt noch weich ist, und sucht sie durch allerlei Vorspiegelungen zu betören und zur Anerkennung der Gleichberechtigung der andern zu erziehen. Wenn aber einer, der eine ausreichend kräftige Natur besitzt, zum Manne wird, dann schüttelt er das alles ab, durchbricht den magischen Ideenkreis, in den man ihn künstlich gebannt hatte, sowie alle der Natur widerstrebenden Gesetze, um als Herr und Meister der vielen aufzutreten und zu glanzvoller Erscheinung zu bringen, was von Natur Recht ist.[2])

es Rep. II 358c heißt. cf. Gorgias 492d: *σαφῶς γὰρ σὺ νῦν λέγεις, ἃ οἱ ἄλλοι διανοοῦνται μὲν, λέγειν δὲ οὐκ ἐθέλουσιν*). Das „Geheimnis aller Welt" — wie Helvetius gesagt hat. — Daß es sich dabei um tatsächlich vorgetragene Lehren handelt, ist nach den Spuren, die sich in der älteren Literatur, z. B. bei Euripides (Ion V 621 ff.) und dem von Jamblichos benützten Sophisten (cf. Blaß, Kieler Progr. 1889) finden, unzweifelhaft. Das hat neuerdings wieder F. Dümmler, Prolegomena zu Platons Staat und der platonischen und aristotelischen Staatslehre (Basler Progr. 1891) S. 30 gegen Gomperz, Apologie der Heilkunst S. 112, mit Recht betont. — Vgl. übrigens Thukydides V 105, VI 82—87.

[1]) Rep. I 338c: *τὸ δίκαιον . . . τὸ τοῦ κρείττονος συμφέρον*! cf. ib. 338e.

[2]) Gorgias 484a: *ἐὰν δέ γε, οἶμαι, φύσιν ἱκανὴν γένηται ἔχων ἀνὴρ, πάντα ταῦτα ἀποσεισάμενος καὶ διαρρήξας καὶ [διαφυγὼν] καταπατήσας τὰ ἡμέτερα γράμματα καὶ μαγγανεύματα καὶ ἐπῳδὰς καὶ νόμους τοὺς παρὰ φύσιν ἅπαντας, ἐπαναστὰς ἀνεφάνη δεσπότης ἡμέτερος ὁ δοῦλος, ἐνταῦθα ἐξέλαμψεν τὸ τῆς φύσεως δίκαιον.* cf. Leg. X 889e: *καὶ δὴ καὶ τὰ καλὰ φύσει μὲν ἄλλα εἶναι, νόμῳ δὲ ἕτερα· τὰ δὲ δὴ δίκαια οὐδ' εἶναι τὸ παράπαν φύσει κτλ. — — τὸ δικαιότατον ὅ τί τις ἂν νικᾷ βιαζόμενος — — πρὸς τὸν κατὰ φύσιν ὀρθὸν βίον, ὅ ἐστι τῇ ἀληθείᾳ κρατοῦντα ζῆν τῶν ἄλλων καὶ μὴ δουλεύειν ἑτέροισι κατὰ νόμον.*

Ganz besonders gilt dieses antisoziale Räsonnement dem Gebiete der wirtschaftlichen Konkurrenz, den Machtentscheidungen des sozialen Daseinskampfes, den es ganz in derselben Weise nach den Tatsachen der Tierentwicklung beurteilt, wie jene Modernen, welche die schlechthinige Souveränität des Egoismus als unabweisbares Postulat der natürlichen Zuchtwahl hinstellen. Es ist die einfache Übertragung des wilden Gewalt- und Überlistungskrieges im Tierreich auf die Interessenkämpfe der bürgerlichen Gesellschaft, wenn es als Naturrecht proklamiert wird, daß „das Besitztum der Schwächeren und Geringeren eigentlich den Stärkeren", d. h. den „Besseren oder Fähigeren" gehöre, daß jene mit dem zufrieden sein müssen, was ihnen diese übrig lassen.[1]) So wird der selbstsüchtige Wille des Individuums auf den Thron gesetzt, die Gesellschaft in ihre Atome aufgelöst. Und was sich hier als Theorie gibt, das erscheint in seiner verhängnisvollen Bedeutung für die Praxis des Lebens in dem furchtbaren Urteil, welches ein so nüchterner Beobachter, wie Aristoteles, im Hinblick auf den Egoismus seines Zeitalters gefällt hat: „Immer sind es nur die Schwachen, welche nach Recht und Gleichheit rufen, die Starken aber fragen nichts nach diesen Dingen."[2])

In den wirtschaftlich und politisch fortgeschrittensten Staaten der hellenischen Welt finden wir auf der einen Seite eine plutokratisch gesinnte Minderheit, welche das Prinzip der Volkssouveränität, der Gesetzgebung durch das Volk, als eine unnatürliche Knechtung der Stärkeren, der sozial und geistig Höherstehenden, auf das

---

[1]) Vgl. Plato im Gorgias 484b, wo Kallikles die Verse Pindars über den Rinderraub des Herakles zitiert (*ἄγει δικαιῶν τὸ βιαιότατον ὑπερτάτᾳ χειρί· τεκμαίρομαι ἔργοισιν Ἡρακλέος, ἐπεί* — *ἀπριάτας* —) und hinzufügt: *λέγει δ' ὅτι οὔτε πριάμενος οὔτε δόντος τοῦ Γηρυόνου ἠλάσατο τὰς βοῦς, ὡς τούτου ὄντος τοῦ δικαίου φύσει καὶ βοῦς καὶ τἆλλα κτήματα εἶναι πάντα τοῦ βελτίονός τε καὶ κρείττονος τὰ τῶν χειρόνων τε καὶ ἡττόνων.*

[2]) Politik VII 1, 14. 1318b: *περὶ μὲν τοῦ ἴσου καὶ τοῦ δικαίου, κἂν ᾖ πάνυ χαλεπὸν εὑρεῖν τὴν ἀλήθειαν περὶ αὐτῶν, ὅμως ῥ�ᾴον τυχεῖν ἢ συμπεῖσαι τοὺς δυναμένους πλεονεκτεῖν· ἀεὶ γὰρ ζητοῦσι τὸ δίκαιον καὶ τὸ ἴσον οἱ ἥττους, οἱ δὲ κρατοῦντες οὐδὲν φροντίζουσιν.*

drückendste empfand und stets bereit war, sich derselben mit allen Mitteln zu entledigen, auf der anderen Seite das „Volk", dessen demokratisches Bewußtsein ebenso einseitiger Individualismus im Interesse der Massen war, wie das oligarchische Prinzip in dem der Reichen. Wollte die Geldoligarchie überall die Emanzipation vom staatlichen Zwang, wo derselbe ihren Gewinntrieb beengte, so wollte der radikale Teil des Demos alles durch den Staat für die Masse. Ein Gegensatz, der sich immer mehr verschärfen mußte, je mehr dasjenige Volkselement, welches berufen gewesen wäre, den schlimmsten Ausschreitungen und gewaltsamen Ausbrüchen des Klassenegoismus entgegenzuwirken, der besitzende Mittelstand, im Rückgang begriffen war und die Kluft zwischen der begüterten Minderheit und dem an Zahl und Begehrlichkeit stetig wachsenden Proletariat eine immer größere wurde.

Nichts könnte die vernichtenden Wirkungen dieser Verschärfung und Verbitterung der Klassengegensätze greller beleuchten, als das frevelhafte Losungswort der geheimen oligarchischen Klubs der Zeit: „Ich will dem Volke feindlich gesinnt sein und durch meinen Rat nach Kräften schaden." Hier war die Zerstörung der geistig-sittlichen Gemeinschaft der Volksgenossen, die Zersetzung der gemeinsamen Ideen und Gefühle, welche das Volkstum zusammenhalten, in der Tat vielfach bis zu jenem Punkte gediehen, wo man in Wahrheit sagen konnte, was die moderne Demagogie der Gegenwart den Massen predigt, daß die höheren Stände im Vaterland wie in Feindesland lebten als die geborenen Gegner des kleinen Mannes.

Und auf der anderen Seite stand der Demos, der Erzsophist und Jugendverderber, wie ihn Plato genannt hat,[1]) zum großen Teil eine dem Pauperismus verfallene Masse, „gleichgültig gegen das Gemeinwesen, wenn sie nur Brot hatte,"[2]) und stets geneigt, in der Ausnützung der Macht, welche das gleiche Stimmrecht und das Gewicht ihrer Zahl verlieh, bis zur äußersten Grenze zu gehen.

[1]) Rep. 492a.

[2]) Isokrates Areop. § 83.

Kein Wunder, daß der politische Parteikampf immer mehr zu einem Kampf um den Besitz und daher mit der ganzen Leidenschaftlichkeit geführt wurde, die diesem Kampfe eigen zu sein pflegt. Ein Kampf, dessen blutige Gewaltsamkeit den überall aufgespeicherten Zündstoff des Klassenhasses immer wieder zu hellen Flammen entfachte. „Das Volk von Argos", sagt Isokrates, „macht sich ein Vergnügen daraus, die reichen Bürger umzubringen, und freut sich, indem es das tut, so sehr, wie andere nicht einmal, wenn sie ihre Feinde töten."[1]) Von den Zuständen im Peloponnes überhaupt heißt es an einer anderen Stelle: „Man fürchtet die Feinde weniger als die eigenen Mitbürger. Die Reichen möchten ihren Besitz lieber ins Meer werfen, als den Armen geben, den Armen dagegen ist nichts ersehnter, als die Beraubung der Reichen. Die Opfer hören auf, an den Altären schlachten sich die Menschen. Manche Stadt hat jetzt mehr Emigranten, als früher der ganze Peloponnes."[2]) So scheiden die sozialen Gegensätze die Gesellschaft in zwei feindliche Teile, von denen der eine dem andern stets den Rückhalt streitig macht, den er am Staat für seine wirtschaftliche und gesellschaftliche Existenz, für seinen Besitz und seine Freiheit hätte haben sollen.[3]) Die Elemente der Einheit sind soviel schwächer geworden als die der Trennung, daß nicht selten die einander bekämpfenden

[1]) Philipp. § 52.

[2]) Archidam. § 68.

[3]) Vgl. Plato Rep. 423a: *δύο μὲν γὰρ, κἂν ὁτιοῦν ᾖ, πολεμία ἀλλήλαις, ἡ μὲν πενήτων, ἡ δὲ πλουσίων* (sc. *πολιτεία*).

Man denkt dabei unwillkürlich an eine Äußerung Disraelis aus dem Jahre 1848 über das damalige Verhältnis zwischen arm und reich: „Sie sind gleichsam zwei Völker, zwischen denen keinerlei Verkehr und kein verwandtes Gefühl besteht, die einander so wenig kennen in ihren Gewohnheiten, Gedanken und Gefühlen, als ob sie die Söhne verschiedener Zonen oder die Bewohner verschiedener Planeten wären." Überhaupt drängt sich dies Wort von den „zwei Nationen" dem modernen Politiker immer wieder von neuem auf. Schon Condorcet hat es gebraucht (s. Condorcets Ideen zur Nationalerziehung, Monatshefte der Comeniusgesellschaft 1894 S. 132) und Carlyle hat seinen furchtbaren Inhalt der Zeit mit erschütternder Deutlichkeit zum Bewußtsein gebracht.

Klassen sich zuletzt innerlich ferner stehen, als ganz Fremden und Feinden.

Das Bestehende hat mehr und mehr allen materiellen und moralischen Halt verloren. Die heillose politische Zerrissenheit, die zahllosen Fehden und wilden Parteikämpfe führten zu einer stetig fortschreitenden wirtschaftlichen Zerrüttung, die nun zu alledem noch dadurch gesteigert wurde, daß Hellas im Zeitalter des Hellenismus seine verkehrspolitische Stellung verlor und in kommerzieller Hinsicht auf die Stufe eines Nebenlandes herabzusinken begann. Ein wirtschaftlicher Niedergang, der in Verbindung mit dem massenhaften Abströmen der Bevölkerung nach dem Osten zugleich eine Abnahme der nationalen Lebenskraft, sowie eine Schwächung der Energie und der Mittel zur Bekämpfung der fortwuchernden sozialen Krankheit bedeutete, die ihrerseits durch die wirtschaftliche Stagnation in verhängnisvoller Weise verschlimmert wurde. Obgleich die Bevölkerung an Zahl rapid zurückging und besonders das platte Land verödete, gab es doch noch genug Hände, für die es an Arbeit und lohnendem Erwerb fehlte. Zustände, die die Verarmung und Verschuldung der Massen, wie die Tendenz zur Konzentration von Grundbesitz und Kapital nur verschärfen konnten und der ochlokratischen wie der plutokratischen Verwilderung direkt in die Hand arbeiteten.

Wir haben eine Reihe von Sittenbildern aus dem sozialen Leben des 3. und 2. Jahrhunderts, welche auf diesen gesellschaftlichen Zersetzungsprozeß interessante Streiflichter fallen lassen und trotz mancher tendenziöser Übertreibungen eine lehrreiche Vorstellung von der traurigen Wirklichkeit gewähren.

So heißt es in einer leider nur als Fragment erhaltenen Schilderung des damaligen Hellas[1]) von Theben: „Seine Bewohner lieben es, großartig aufzutreten, und sind von wunderbarer Elastizität in allen Lebenslagen, aber dabei frech, übermütig und gewalttätig, immer bereit, loszuschlagen — sei es gegen Fremde oder

[1]) Bei Heraklides Descr. Graec. I 14, 2 (Pseudodikäarch).

Mitbürger — und gründliche Verächter des Rechtes. Die Prozesse dauern bei ihnen mindestens dreißig Jahre. Denn wenn einer vor dem Volke davon redet und sich nicht schleunigst aus Böotien fortmacht, sondern nur noch eine kurze Frist in der Stadt verweilt, so wird er sicher bei Nacht von denen umgebracht, die den Prozeß nicht zu Ende kommen lassen wollen. Mordtaten passieren aus jedem Anlaß. Doch gibt es einige anständige und ehrenwerte Leute, mit denen man Freund sein kann." (!) Auch ein anderer Zeuge, Polybios, schildert die Verhältnisse Böotiens im 2. Jahrhundert als reine Anarchie.[1]) Er bestätigt, daß in dem langen Zeitraum eines Vierteljahrhunderts von einer Rechtsprechung in öffentlichen wie privaten Dingen keine Rede mehr gewesen sei.[2]) Der kommunistischen Begehrlichkeit des Proletariats kam die Staatsgewalt selbst wiederholt durch Aufteilung öffentlicher Mittel weit entgegen, ohne dadurch freilich etwas anderes zu erreichen, als daß die Masse die Ämter mit Vorliebe an solche vergab, von denen sie eine Verhinderung der Strafjustiz und der Schuldprozesse, sowie immer neue Verteilungen von Staatsgut erhoffen durfte.[3]) Als ein besonders erfolgreicher Förderer dieses ochlokratischen Zerstörungswerkes wird ein gewisser Opheltas genannt, der nach dem Urteil des Polybios „immer etwas Neues der Art zu ersinnen wußte, was für den Augenblick dem Interesse der Masse zu dienen schien, aber nachher um so sicherer zum Verderben ausschlug"; wofür Polybios ebenfalls drastische Belege anführt.

Aber auch der Geist der besitzenden Klasse war tief gesunken. „Kinderlose Leute" — sagt Polybios — „pflegen ihr Vermögen nicht den nächsten Erben zu hinterlassen, sondern zu Gastmählern und Trinkgelagen für Freunde zu bestimmen; und auch viele, die

---

[1]) XX 6.

[2]) Die lange Dauer dieser rechtlosen Zeit wird XXIII 2, 3 motiviert *διὰ τὸ πλείους εἶναι τοὺς καχέκτας τῶν εὐπόρων*. Eine bezeichnende Gegenüberstellung!

[3]) XX 2: *ἔνιοι δὲ τῶν στρατηγῶν καὶ μισθοδοσίας ἐποίουν ἐκ τῶν κοινῶν τοῖς ἀπόροις τῶν ἀνθρώπων*.

Kinder haben, hinterlassen den Hauptteil des Vermögens ihrer Tischgenossenschaft, so daß es viele Böoter gibt, die den Monat mit mehr Trinkgelagen besetzt haben, als derselbe Tage hat."[1])

In einem anderen Stimmungsbild desselben Autors heißt es von der hellenischen Welt überhaupt: „Zu unserer Zeit ist in ganz Griechenland Kinderlosigkeit und Menschenmangel allgemein geworden. Dadurch sind die Städte verödet und die Erträge der Volkswirtschaft zurückgegangen, obwohl wir (seit Beginn des 2. Jahrhunderts) weder unter längeren Kriegen, noch unter Epidemien zu leiden hatten."[2]) Die Ursache aber davon dürfe man nicht bei den Göttern suchen. „Einzig und allein die Menschen sind schuld, da sie aus Leichtsinn und Habgier nicht mehr heiraten und, wenn sie heiraten, keine Kinder mehr aufziehen wollen, sondern in der Regel kaum eines oder zwei wirklich aufziehen, damit das im schwelgerischen Überfluß geschehen kann und nach ihrem Tode die Kinder reiche Leute seien." Dabei lebe man meist über die Verhältnisse, weil jeder ohne Rücksicht auf seine Mittel es dem andern im Glanz und Flitter der äußeren Lebenshaltung zuvorzutun suche.[3])

In einer solchen Zeit klingt es wie der reine Hohn, wenn die satte Bourgeoisie den nach ihrer Habe lüsternen Proletarier auf den Weg der Arbeit und des Erwerbes verwies. Eine Anschauungsweise, die mit besonders charakteristischer Naivität in dem Grundsatz zum Ausdruck kommt, den Polybios mit sichtlichem Behagen als eine Maxime Philopömens erwähnt: „Wer sich fremden Gutes enthalten soll, der muß ein Eigentum erwerben."[4]) Als ob das Erwerben jedermann freistünde, noch dazu inmitten einer sinkenden Volkswirtschaft und unter dem Druck von Mammonismus, Pau-

[1]) Ebd. § 6.

[2]) XXXVII 4.

[3]) XI 8, 4.

[4]) Plutarch Philopömen 4, 5: *ἀλλὰ καὶ πάνυ προσήκειν οἰόμενος οἰκεῖα κεκτῆσθαι τὸν ἀλλοτρίων ἀφεξόμενον.* Mit Recht bemerkt dazu v. Scala, Die Studien des Polybios S. 47, daß Plutarch in dieser Biographie offenbar die persönlichen Ansichten Philopömens genau nach Polybios gab.

perismus und Sklavenkonkurrenz, und als ob mit diesem billigen Rat das ganze soziale Problem gelöst wäre!

In der Tat zeigte sich der Proletarier dieser Zeit weniger als je geneigt, solchem Rate zu folgen.[1]) Er hatte sich längst an den rascheren Weg der Gewalt gewöhnt und der Gedanke der wirtschaftlichen Ausgleichung durch einfache Expropriation von Kapitalrente und Bodeneigentum war ihm förmlich in Fleisch und Blut übergegangen. Schon Flamininus nahm aus Griechenland den Eindruck mit hinweg, daß hier überall die Masse auf den Umsturz des Bestehenden lauere.[2]) Was Polybios von einer arkadischen Stadt erzählt: unaufhörlicher Bürgerzwist, gegenseitige Massenhinrichtung und Austreibung, Raub an Hab und Gut und schließlich die Bodenaufteilung[3]) (worauf dann natürlich über kurz oder lang ein Rückschlag folgt), das ist der hoffnungslose Kreislauf, in dem sich die Geschichte zahlreicher Gemeinden bewegt.

So hat z. B. in dem benachbarten Messenien der Sieg der Demokratie die Folge gehabt, daß der Landbesitz der verjagten Gegner durch das Los unter die Masse aufgeteilt wurde.[4]) Noch schlimmer tobte der Klassenkampf bei den Ätolern, wo die durch wüste Genußsucht noch gesteigerte wirtschaftliche Zerrüttung und allgemeine drückende Verschuldung mit ihren Höhepunkt erreicht zu haben scheint. Die Verfeindung zwischen arm und reich, zwischen Schuldnern[5]) und Gläubigern stürzte hier in Verbindung mit der

[1]) Vgl. das ja allerdings befangene Urteil des Polybios über die Volksmoral der Zeit XI 8, 4: *οἱ γὰρ πολλοὶ τὰ μὲν ἔργα τῶν εὐτυχούντων οὐδὲ πειρῶνται μιμεῖσθαι· τὰ δὲ πάρεργα ζηλοῦντες, μετὰ βλάβης ἐκθεατρίζουσι τὴν ἑαυτῶν ἀκρισίαν.*

[2]) Livius XXXV 34, 3.

[3]) IV 17, 4.

[4]) VII 10, 1.

[5]) Unter denen wir gewiß nicht bloß mit Beloch, Griech. Gesch. III (1) S. 328 f., sogenannte „Agrarier", d. h. größere Grundbesitzer, zu verstehen haben, sondern auch verschuldete und durch die Verschuldung mehr oder minder proletarisierte Bauern, die eben deshalb nicht bloß dem beweglichen Kapital, sondern auch den größern Grundbesitzern feindlich gegenüberstanden, denen sie gewiß oft genug verschuldet waren.

politischen Parteizerrissenheit das ganze Land in ein Chaos blutiger Greuel und wahnsinniger Vernichtungskämpfe und führte zuletzt zu dem revolutionären Versuch einer sozialen Neuordnung, der aber infolge seines Radikalismus und der Unlauterkeit der Führer eine Reaktion und den Sturz der von der Masse auf den Schild erhobenen „Gesetzgeber" Dorimachos und Skopas herbeiführte.[1]) — Abgesehen von der beabsichtigten Kassation der Schulden erfahren wir nichts Näheres über die Ziele dieser sozialen Umwälzung. Ihr Hauptgegner Alexander, der „reichste aller Hellenen",[2]) nennt sie bei Polybios eine Tat, „die sich nicht mehr gut machen läßt, ohne vorher ihren Urhebern schweres Unheil gebracht zu haben".[3]) Auch aus Thessalien wird die Ausbreitung der „ansteckenden Seuche" gemeldet, wie Livius die sozialen Nöte und Kämpfe der Zeit bezeichnet,[4]) die hier in dem Lande der großen Rittergüter und einer zahlreichen abhängigen Kleinbauernschaft einen wesentlich agrarischen Charakter gehabt zu haben scheinen.

Selbst in die letzte große politische Krisis der Nation (147/6) spielt die sozialdemokratische Bewegung mächtig hinein. Eine allgemeine Hetze gegen die Reichen, die ihren Rückhalt gegen diesen Ansturm eben bei dem plutokratischen Rom suchten, Suspension der Schuldgesetze und die Predigt des Umsturzes, das sind die Mittel, mit denen heruntergekommene Demagogen das arme und

---

[1]) Polybios XIII 1 f., der hier allerdings Parteimann ist, behauptet von letzterem, daß er — im Exil in Ägypten — neben den Einkünften einer einträglichen Stellung einen ihm vom König ausgesetzten Gehalt von täglich zehn Minen bezog und daß selbst dies seine Habgier nicht zu sättigen vermochte.

[2]) wie ihn Polybios XXII 9, 9 nennt.

[3]) Ebd. 12, 1: *παρ' οἷς ἔφυ τὸ φυτὸν τοῦτο, οὐδέποτε κατέληξε πρότερον ἢ μεγάλοις κακοῖς περιβαλεῖν τοὺς ἅπαξ αὐτῷ χρησαμένους.*

[4]) XLII 5, 7: erant autem non Aetoli modo in seditionibus propter ingentem vim aeris alieni, sed Thessali etiam. — Ex contagione velut tabes in Perrhaebiam quoque id pervaserat malum. Etwas Näheres über den Inhalt der Forderungen der Masse erfahren wir freilich auch hier nicht.

verschuldete Volk in den Krieg hineintrieben, in dem die Freiheit und Unabhängigkeit der Nation für immer verloren ging.[1])

Aber selbst die Furcht vor der grundsätzlich mit dem Kapitalismus und dem Interesse der Besitzenden verbündeten römischen Weltmacht hat die zähe Lebenskraft der in den Tiefen der Gesellschaft fortwühlenden Elemente des Umsturzes keineswegs völlig zu ersticken vermocht. Kaum versiegen die Nachrichten von den Orgien des freien Proletariats, so hören wir aus den verschiedensten Teilen der hellenischen Welt von Aufständen der unfreien Arbeiter, der Ärmsten der Armen, auf denen der Druck des bestehenden gesellschaftlichen Systems am furchtbarsten lastete. In den dreißiger Jahren des 2. Jahrhunderts erhoben sich kurz nacheinander die Sklaven auf Delos, dem großen internationalen Sklavenmarkt, die Arbeiter in den attischen Silbergruben und in den Bergwerken Makedoniens, sowie die unfreie Bevölkerung des Reiches Pergamon.[2])

Inwieweit freilich bei diesen Arbeiterrevolutionen kommunistische und sozialistische Tendenzen zutage traten, darüber läßt sich aus den unglaublich dürftigen und einseitigen Notizen, welche die erhaltene Literatur der Bewegung widmet, irgend etwas Bestimmtes nicht entnehmen. Doch ist das Vorhandensein solcher Tendenzen kaum zu bezweifeln. Indem der Sklave der herrschenden Gesellschaft den Krieg erklärt, gewinnt ein Produktionsfaktor, der bis dahin nur eine besondere Existenzweise des Kapitals, beseeltes Werkzeug gewesen war, mit einem Schlag eine grundsätzlich veränderte Bedeutung;[3]) er erhebt sich als ein Teil der Gesellschaft, der zu selbständigem Leben erwacht ist und eine selbständige, bewußte,

---

[1]) Polybios XXXVIII 3. Diodor XXXII 26, 3.

[2]) Wie Adler, Geschichte des Sozialismus I 6, angesichts dieser bis nach Italien und Sizilien verbreiteten Bewegung der unfreien Arbeiter behaupten kann, daß „das Sklavenproletariat aus sich keine Frage machen konnte", ist mir unbegreiflich. Woher weiß übrigens Adler, daß „die Sklaven niemals ein eigenes Programm aufgestellt haben"? (S. 18).

[3]) Wie schon Bücher, Die Aufstände der unfreien Arbeiter 143 bis 129 v. Chr. S. 115, treffend bemerkt hat.

der Ordnung der Gesellschaft mit bestimmter Absicht entgegentretende Gewalt repräsentiert. Der Sklave, der die Kette gebrochen, will aufhören, eine bloße Sache und Erwerbsorgan des Herrn zu sein. Es ist ein Kampf der recht- und besitzlosen Arbeit mit dem Besitz; und wie konnte der Sklave sein Ziel vollkommener erreichen, als wenn er dem Herrn ökonomisch und sozial möglichst gleich zu werden suchte, wenn er sich womöglich selbst an dessen Stelle setzte? Wo wir dem Sklaven bis dahin im Dienste der sozialen Revolution begegneten, handelte es sich immer zugleich um einen Vernichtungskampf gegen die höheren Klassen, um die Beteiligung der Sklaven an Hab und Gut, ja oft auch an Weibern und Kindern der Besitzenden. Das Endziel ist daher gewiß auch bei diesen letzten großen Massenerhebungen des unfreien Proletariates, genau so wie bei denen des freien, eine andere wirtschaftliche Zusammensetzung der Gesellschaft, eine von der bisherigen abweichende Verteilung der Lebensgüter im Sinne der Gleichheit und Brüderlichkeit, erzwungen und durchgeführt durch die von den Massen eroberte Staatsgewalt.[1])

Daher sehen wir auch z. B. in Pergamon (133/2) das freie Proletariat mit den Sklaven gemeinsame Sache machen; und allem Anscheine nach ist es eben diese auf Begründung einer neuen, glücklicheren Gesellschaft gerichtete Tendenz, wenn der Führer der pergamenischen Bewegung, Aristonikos,[2]) die Scharen seiner Anhänger als Heliopoliten, als „Bürger des Sonnenstaates", bezeichnete.[3])

Mommsen will den Namen dieser „seltsamen Heliopoliten" dahin verstanden wissen, daß die befreiten Sklaven als Bürger einer ungenannten oder auch vielleicht für jetzt nur gedachten Stadt

[1]) Mit Recht bezeichnet Bücher a. a. O. eben deswegen die Bewegungen als sozialistische.

[2]) Als angeblicher Sohn Eumenes' II. von der Tochter eines Zitherspielers aus Ephesos erhob er Anspruch auf den Thron des kraft Testamentes Attalos' III. von Rom annektierten Reiches Pergamon.

[3]) Strabo XIV 38: *εἰς τὴν μεσόγαιαν ἀνιὼν ἤθροισε διὰ ταχέων πλῆθος ἀπόρων τε ἀνθρώπων καὶ δούλων ἐπ' ἐλευθερίᾳ κατακεκλημένων, οὓς Ἡλιοπολίτας ἐκάλεσεν.*

Heliopolis sich konstituierten, die ihren Namen von dem in Syrien hochverehrten Sonnengott empfing.[1])

Wenn aber der Ruf des Aristonikos an die Gedrückten und Beladenen des ganzen Landes erging, und zwar nicht bloß an Sklaven, sondern auch an die Freien, wie hätten diese Massen auf den Gedanken kommen sollen, sich auf das Gebiet einer einzigen Stadt zu beschränken? Ihr Führer trat auf als legitimer Erbe der Landeskönige, und sein Ziel war die Herrschaft über das ganze Reich Pergamon, deren Segnungen allen Armen und Elenden im ganzen Lande zugute kommen sollten. Ganz Pergamon sollte zu einem Reich der Freiheit, Gleichheit und Brüderlichkeit umgeschaffen werden und der für die Träger dieser großen Revolution gewählte Name bezeichnet dieselben als die Bürger eines von dem alten grundsätzlich verschiedenen neuen Reiches sozialer Glückseligkeit. Eine Annahme, der die Bedeutung des Wortes Heliopolis in keiner Weise entgegensteht, da für die damalige Anschauung die Begriffe Stadt und Staat noch immer leicht ineinander übergingen und ja auch schon der bisherige Name der Landeshauptstadt zugleich der des ganzen Reiches gewesen war. Und der Mittelpunkt dieses neuen Reiches sollte doch gewiß nach den Intentionen des Aristonikos die Burg seiner Väter, die Akropolis von Pergamon, werden. Von der Exedra des Attalos auf der Burghöhe sollte ein Volkskönig herabsehen können auf ein Land von Brüdern.

Wenn der Zukunftsstaat der Heliopoliten gleichzeitig in dem Kultus des Sonnengottes einen religiösen Mittelpunkt erhalten sollte, so ist auch das in sozialpolitischer Hinsicht nicht ohne Bedeutung. Wo wir diese Naturkulte gepflegt finden — und sie begegnen uns selbst im eigentlichen Hellas schon seit Jahrhunderten —, wirkten sie als ein Element der sozialen Ausgleichung und Verbrüderung. In den zahlreichen Vereinen und religiösen Bruderschaften, welche Träger dieser Kulte waren, verschwanden gegenüber dem Zweck der Genossenschaft die Unterschiede von Hellene

[1]) R. G. II 54.

und Barbar, von frei und unfrei, von Mann und Weib, von arm und reich. Für das gesteigerte und erregte Gefühlsleben, welches der Dienst dieser uralten Naturreligionen hervorrief, verloren die Schranken, welche den Menschen vom Menschen scheiden, ihre Bedeutung. Ihre Bekenner kehrten gewissermaßen selbst zum verlorenen Stand der Natur und ihrer Gleichheit zurück.

Eine Übertragung dieser ausgleichenden Tendenz auf das wirtschaftliche Gebiet, der Gedanke, solch brüderlicher Gleichheit der Menschen auch durch die Gleichheit der Güter, wenn nicht durch die Gütergemeinschaft, Ausdruck zu verleihen, lag hier überaus nahe.[1]) Und nun erinnern wir uns, wie bedeutsam gerade in dem sozialen Utopismus des hellenistischen Zeitalters die Beziehungen zur Sonne und zum Sonnenkult hervortreten! Der Sozialstaat des Euhemeros, das Land Panchäa, wird von den Fluten des Sonnenstroms bespült, und das selige Wunschland des Jambulos — die reinste Verkörperung des sozialistischen Gedankens in der Welt des Hellenismus — ist ja geradezu der Sonne geweiht, die seine Bewohner als die höchste Gottheit verehren.[2]) Hier haben wir in einem der verbreitetsten Romane der Zeit die Heliopolis und die Heliopoliten in leibhaftiger Gestalt vor uns. Sollte zwischen diesen Erscheinungen in der utopistischen Literatur und dem Ideal des Sonnenstaates, wie es der Fürstensohn von Pergamon den Massen predigte, nicht irgendein Zusammenhang bestehen? Ist doch so viel gewiß, daß sein Versuch, die Gesellschaft auf neue Grundlagen zu stellen, umgekehrt in gewissen sozialreformatorisch gesinnten Kreisen der Literatur lebhaftes Interesse hervorgerufen hat. Der Stoiker Blossius aus Kumä, der einen nicht unwichtigen Anteil an den sozialpolitischen Bestrebungen des Tiberius Gracchus gehabt hat, ist nach dessen Sturz zu Aristonikos gegangen; offenbar doch nicht bloß deswegen, um hier Sicherheit gegen seine plutokratischen Gegner in Rom zu suchen, sondern auch aus innerem Interesse für die gesellschaftlichen Reformgedanken des Königs der Armen!

[1]) Auch darauf hat schon Bücher a. a. O. aufmerksam gemacht.

[2]) Siehe Bd. II S. 372 ff.

Seine Verwirklichung hat freilich der Sonnenstaat des Aristonikos ebensowenig gefunden wie der des Jambulos. Sein Verkündiger starb erdrosselt in römischer Kerkerhaft, und überall — diesseits wie jenseits des ägäischen Meeres — triumphierte die bürgerliche Gesellschaft über die Sklaven- und Proletarierscharen, die ja der äußeren und inneren Voraussetzungen für eine soziale Emanzipation durchaus entbehrten.

---

Das Schicksal der Sonnenbürger ist in gewisser Hinsicht typisch für das Endergebnis der sozialrevolutionären Bewegung in Hellas überhaupt. Dies Endergebnis ist nicht eine Erhöhung der Summe von Freiheit in der Gesellschaft, sondern im Gegenteil eine Steigerung der Unfreiheit und Ungleichheit, der politischen und sozialökonomischen Abhängigkeit.

Selbst da, wo die soziale Demokratie auf kürzere oder längere Zeit siegreich ist, zeigt sich das Illusorische ihres Anspruches, den Massen die endgültige politische und persönliche Freiheit bringen zu können. Die gewaltsame und plötzliche Umgestaltung der Gesellschaft, die Emanzipation durch die politische und wirtschaftliche Enteignung, welche die Parole dieses revolutionären Sozialismus ist, konnte gar nicht anders verwirklicht werden als durch eine straffe Zentralisation der revolutionären Gewalt in den Händen der Führer. Und dann galt es, die in heißem Kampf errungene sozialökonomische Ausgleichung zu sichern! Der Bestand der neuen Ordnung des Güterlebens war ja fortwährend in Frage gestellt durch die oft nach Tausenden zählende, stets auf die Rückkehr lauernde Emigration draußen und durch die zahlreichen der Gleichheit widerstrebenden sozialen Kräfte im Innern, die man doch unmöglich alle auszutilgen vermochte. Eine freie Verfassung, welche zugleich allen der neuen Güterverteilung feindlichen Elementen freien Spielraum gelassen hätte, würde eine beständige Bedrohung derselben gewesen sein, unter Umständen ihre Vernichtung bedeutet haben. Der Bürger der neuen Gesellschaft, dem es vor allem um den ungestörten Genuß und die Ausbeutung seines neugewonnenen

Gutes zu tun war, zögerte daher nicht, die Konsequenz aus dieser Situation zu ziehen. Der Einfluß der Masse auf die Staatsgewalt hatte ihm geleistet, was er leisten sollte. So wurde er gleichgültig gegen das, was ihm jetzt nichts mehr nützen konnte — eine Gleichgültigkeit, die uns übrigens schon früher als charakteristisches Symptom der Zeit entgegentrat, — und fügte sich willig in die Notwendigkeit einer starken Regierungsgewalt. Um ruhig wirtschaften oder genießen zu können, überließ er die Staatsgewalt den Machthabern. Es ist erstaunlich, wie sehr in dieser Epoche die Lieblingsideen des doktrinären Demokratismus: die elementare Form der Selbstregierung des Volkes, das zeitlich und sachlich gebundene Mandat, das abhängige und schwache Beamtentum und die Machtlosigkeit der Regierung, im Kurse gefallen sind.

Man hat von der modernen Sozialdemokratie behauptet: „Wo irgendeine wirtschaftliche Forderung des sozialistischen Programms in einer Weise oder unter Umständen ausgeführt werden sollte, daß die freiheitliche Entwicklung dadurch ernsthaft gefährdet erschien, hat die Sozialdemokratie sich nie gescheut, dagegen Stellung zu nehmen. Die Sicherung der staatsbürgerlichen Freiheit hat ihr stets höher gestanden als die Erfüllung irgendeines wirtschaftlichen Postulates. Die Ausbildung und Sicherung der freien Persönlichkeit ist der Zweck aller sozialistischen Maßregeln, auch derjenigen, die sich äußerlich als Zwangsmaßregeln darstellen. Stets wird ihre genauere Untersuchung zeigen, daß es sich dabei um einen Zwang handelt, der die Summe von Freiheit in der Gesellschaft erhöhen, der mehr und einem weiteren Kreise Freiheit geben soll, als er nimmt.“[1]) Angesichts des sozialdemokratischen Koalitionszwanges und so vieler anderer Ausbrüche des Massenterrorismus bedarf es aber leider nicht einmal einer genaueren Untersuchung, um diese Ansicht, die alle Erfahrungen der Massenpsychologie gegen sich hat, als eine stark optimistische erkennen zu lassen.

Muß doch der Vertreter dieser Anschauung selbst zugeben, daß sie jedenfalls für die früheren „unreiferen“ Epochen des So-

[1]) Bernstein a. a. O. S. 129.

zialismus nicht gilt. In der Tat hat die antike Sozialdemokratie wenig Neigung gezeigt, der staatsbürgerlichen Freiheit ihre wirtschaftlichen Forderungen zum Opfer zu bringen. Im Gegenteil! Ihr war am Ende jede Staatsform recht, die ihr das meiste zu bieten schien; und das war gerade für den Augenblick wenigstens ein rücksichtsloser Despotismus. Wie oft hat die Masse um den Preis von Schuldenerlaß und Bodenaufteilung dem zugejubelt, der gestützt auf die Gewalt von Faust und Schwert sich zum Herrn des Staates aufwarf und einfach seinen Willen an die Stelle des Volkswillens setzte! In Hunderten von Fällen endet der Versuch der wirtschaftlichen Ausgleichung nicht mit der Vollendung der reinen Demokratie, sondern mit dem Absolutismus eines einzelnen; sie ist nicht der Anfang der „sozialen Befreiung", wie jener Demagoge von Syrakus träumte, sondern der Anfang der sozialen Diktatur.[1]) Und dasselbe Volk, das sonst so eifersüchtig über seine Selbstherrlichkeit wachte, gab leichten Herzens all sein Recht und alle Freiheit an den Gewaltherrscher dahin, der seinen Begierden Befriedigung verhieß!

Übrigens erklärt sich diese freiheitsmörderische Tendenz der damaligen Sozialdemokratie doch nicht allein daraus, daß sie — ganz im Geiste des kommunistischen Manifests — ihre Ziele einseitig durch „politische Aktion", ohne vorbereitende Einrichtungen, durchzusetzen suchte und dafür kein anderes Mittel zur Verfügung hatte als den Terrorismus revolutionärer Hetärien und die revolutionäre diktatorische Zentralgewalt. Hier wirkte vielmehr noch ein

[1]) Über diesen freilich oft auch gegen den Willen der Beteiligten sich vollziehenden Übergang von der sozialen Revolution zur Tyrannis vgl. die Bemerkung des Polybios VI 9, 8: *τότε δὴ χειροκρατίαν ἀποτελεῖ* (sc. *τὸ πλῆθος*)· *καὶ τότε συναθροιζόμενον ποιεῖ σφαγὰς, φυγὰς, γῆς ἀναδασμούς· ἕως ἂν ἀποτεθηριωμένον πάλιν εὑρῇ δεσπότην καὶ μόναρχον.* Typisch ist auch die Erzählung von dem Tyrannen Molpagoras von Kios (XV 21): *ὃς πρὸς χάριν ὁμιλῶν τῷ πλήθει καὶ τοὺς εὐκαιροῦντας τοῖς βίοις ὑποβάλλων τοῖς ὄχλοις καὶ τινὰς μὲν εἰς τέλος ἀναιρῶν, τινὰς δὲ φυγαδεύων καὶ τὰς οὐσίας τὰς τούτων δημεύων καὶ διαδοὺς τοῖς πολλοῖς ταχέως τῷ τοιούτῳ τρόπῳ περιεποιήσατο μοναρχικὴν ἐξουσίαν.*

anderes mit: die grundsätzliche Unvereinbarkeit des ökonomischen Gleichheitsprinzips mit bürgerlicher und individueller Freiheit. Und der hellenische Geist, der überall rücksichtslos die letzten Konsequenzen zog, hat sich ja auch dieser Erkenntnis nicht verschlossen. In der sozialen Theorie spiegelt sich die freiheitswidrige Tendenz des doktrinären Sozialismus deutlich wider. Denn es ist gewiß nicht zufällig, daß uns auf dem Höhepunkt des hellenischen Sozialismus, im Sonnenstaat des Jambulos, ein streng autoritärer Kollektivismus entgegentritt: die Leitung der sozialistischen Arbeitergruppen durch ein Zentralorgan, einen „Hegemon", dem die Genossen wie einem Monarchen folgen.[1]) Wahrlich, drastischer als durch diese Verbannung der Republik aus der Werkstatt hätte es gar nicht zum Ausdruck gebracht werden können, daß das Ziel des sozialdemokratischen Feldzuges gegen den Reichtum, die Herstellung der wahren Demokratie, eine reine Illusion war!

Aber ist das, was um den Preis der Freiheit erkauft werden sollte, die Erhöhung des allgemeinen sozialen und wirtschaftlichen Niveaus, der Wohlfahrt und des Glückes der großen Mehrheit, auch nur vorübergehend in irgend erheblichem Maße erreicht worden?

Die öftere Wiederholung so gewaltsamer Experimente, wie es die Vernichtung der Schuldverträge und die Vertreibung zahlreicher in Produktion und Handel tätiger Elemente aus Wirtschaft und Geschäft war, vermag keine Volkswirtschaft ohne schwere Einbuße an produktiven Kräften zu ertragen. Wie zerstörend mußte diese die Bedürfnisse des Wirtschaftslebens so vollständig ignorierende Gewaltsamkeit in der antiken Stadtstaatwirtschaft wirken, deren Gleichgewicht ohnehin stets ein labiles war, zumal wenn sie in so erschreckender Häufigkeit wiederkehrten, wie es damals in vielen Städten der Fall war! Eine solche Unsicherheit des Rechtes, eine solche Umwälzung in den ökonomischen und Besitzverhältnissen muß oft den Privatkredit fast vernichtet, Handel und Verkehr zeitweilig gelähmt haben.

---

[1]) Siehe Bd. II S. 395.

Und war etwa der Proletarier, der durch die Expropriation der bisherigen Eigentümer und Unternehmer mit einem Schlag in den Besitz von Kapital, von Haus und Hof kam, wirklich immer ein besserer oder auch nur gleich tüchtiger Wirtschafter wie der Vorbesitzer? Was er jetzt besaß, war ihm mühelos in den Schoß gefallen als ein Geschenk des Glückes oder vielmehr als ein Raub. Es fehlte ihm von vorneherein der Segen, der auf dem durch eigene Arbeit erworbenen Gute ruht. Und nur zu oft mag es auch hier geheißen haben: wie gewonnen, so zerronnen! — sei es, daß der neue Besitzer, der als Neuling mit den Schwächen des Dilettantismus an die Stelle erfahrener Geschäftsleute trat, verkehrt wirtschaftete, weil er mit der Verwaltung eines Kapitals, mit der Bewirtschaftung von Grund und Boden nicht genügend vertraut war, sei es, daß er das gewonnene Gut in der instinktiven Erkenntnis, doch nichts Rechtes damit erreichen zu können, oder einfach aus gewohnter Arbeitsscheu im Genuß des Augenblicks vergeudete. Bei dem Charakter des Proletariats, dem hier der Sieg zufiel, ist es in der Tat nicht zu verwundern, daß die Lage des Staates nach dem Siege der Revolution oft ganz der des Schiffes in dem bekannten platonischen Bilde glich, dessen Bemannung „über die Schiffsvorräte zechend und schmausend sich hermacht und die Fahrt so fortsetzt, wie es von solchen Menschen sich erwarten läßt".[1]) Wie oft endlich mag die Unsicherheit des neuen Besitzes, der ja jeden Augenblick einer Reaktion der Enteigneten zum Opfer fallen konnte und tatsächlich sehr oft zum Opfer gefallen ist, von größerem Arbeits- und Kapitalaufwand abgeschreckt haben. Alles Verhältnisse, welche einen Rückgang der Produktion notwendig zur Folge haben mußten und jedenfalls die Möglichkeit, allen eine dauernde Erhöhung der Lebenshaltung zu verschaffen, empfindlich verringerten.

Daher ist die Klage der Gegner der sozialen Revolution, daß dieselbe zur Verarmung und ins Verderben führe,[2]) gewiß in vielen

[1]) Politik 488 d.

[2]) Vgl. oben S. 412, 418, 500 und Polybios XV 21, 7: *οἱ δ' ἄνθρωποι τὰς μὲν ἀκούοντες ἀπολλυμένας πόλεις ἄρδην τῷ προειρημένῳ τρόπῳ, τὰς*

Fällen zutreffend gewesen. Und man wird wohl nicht irre gehen, wenn man die rettungslose Stagnation und Zerrüttung der hellenischen Volkswirtschaft in den letzten Zeiten der nationalen Selbständigkeit wenigstens teilweise auf diese Ergebnisse des sozialen Krieges zurückführt.[1])

Sowenig aber unter diesen Umständen von der sozialen Revolution auf die Dauer eine Steigerung des sozialen Glückes zu erwarten war, sowenig konnte sie eine bleibende Umgestaltung im Sinne der sozialen Gleichheit bringen. Daß keine noch so radikale Teilung, selbst wenn sie, wie in Sparta, das gesamte Bodeneigentum umfaßte, eine wirkliche Gleichheit schaffen konnte, bedarf keines Beweises. Das Werk des Kleomenes hätte sich gegenüber den inneren Notwendigkeiten der Volkswirtschaft nicht zu behaupten vermocht, es wäre auch ohne die makedonischen Sarissen dem Untergang geweiht gewesen. Aber wir können weitergehen und sagen: die Gleichheitsforderung selbst enthielt in sich ein Moment, welches ihre volle Verwirklichung unmöglich machte.

Das, was diese Gleichheitsidee der Masse im letzten Grunde erzeugt, ist ja nicht eine abstrakte Theorie von der Gleichheit des Menschen oder Bürgers, mit der sie von ihren Anhängern theoretisch begründet wird, sondern vielmehr ein psychischer Trieb, der unausrottbar in des Menschen Brust lebt, er sei arm oder reich. Es ist der Trieb nach Glückserhöhung,[2]) der Wunsch, mehr zu besitzen und mehr zu genießen, als der gegebene Augenblick es ermöglicht; — jenes ewige Sehnen des Menschenherzens, welches den einzelnen mit der Stellung, die er seinen Mitgeschöpfen gegen-

---

δ' ἀκμὴν ὁρῶντες, ὅμως, ὅταν τις χρησάμενος τῷ πρὸς χάριν λόγῳ προτείνῃ τὴν ἐλπίδα τῆς ἐξ ἀλλήλων ἐπανορθώσεως πρόσεισι πρὸς τὸ δέλεαρ ἀνεπιστάτως· σαφῶς εἰδότες ὅτι τῶν τὰ τοιαῦτα δελέατα καταπιόντων οὐδεὶς οὐδέποτε σέσωσται, πᾶσι δ' ὁμολογουμένως ὄλεθρον ἐπήνεγκαν αἱ τοιαῦται πολιτεῖαι.

[1]) Als Ursache der Verödung des Landes werden von Plutarch (de defectu orac. 8) neben den Kriegen genannt: „αἱ πρότεραι στάσεις".

[2]) Vgl. zum Folgenden Simmel, Über soziale Differenzierung S. 97, dem ich mich in der psychologischen Begründung des Gleichheitsprinzips durchaus anschließe.

über einnimmt, sich nicht begnügen läßt und ihn immer wieder antreibt, eine andere zu begehren, die in irgendeinem Sinn günstiger ist. Und die Art und Weise, wie sich dies Verlangen nach erhöhter Lebenshaltung bei der Masse äußert, besteht nun eben darin, daß sie zunächst dasselbe haben und dasselbe sein will, wie die über ihr stehende Klasse. Die Gleichheit mit dem Höheren ist das erste sich darbietende Ziel, in dessen Erreichung der Trieb nach eigener Erhöhung sein Genüge sucht. Der Niedere will zunächst dem Höheren gleich sein. Wie aber, wenn er ihm gleich geworden ist? Wird er sich damit bescheiden, auf der Staffel der Glücksleiter, die er erstiegen hat, stehen zu bleiben? Das ist durchaus gegen die Erfahrungen, die man noch zu allen Zeiten mit der Schrankenlosigkeit der menschlichen Begierden gemacht hat, und wie sie uns gerade in der hier behandelten Epoche bereits in so charakteristischer Weise entgegengetreten ist.

Diese Erfahrungen zeigen, daß das, was für den Niederen früher der Inbegriff seines Strebens gewesen, nun sofort wieder der Ausgangspunkt für neues Begehren wird. Eine psychologische Tatsache, die recht deutlich zeigt, daß das Interesse des Niederen für die Herstellung der Gleichheit im Grunde kein anderes ist als das, welches der Höhere an der Erhaltung der Ungleichheit hat. Eine kleinbürgerliche oder kleinbäuerliche Existenz konnte unmöglich für alle durch den Umsturz zu einer solchen Existenz Gelangten eine definitive sein. Ist man den anderen gleich geworden, so möchte man auch schon Herr sein. „Man begehrt" — wie Plato treffend bemerkt — „nicht nur Hab und Gut der anderen, sondern sogar sie selbst."[1] Eine Beobachtung, die lebhaft an den Ausspruch erinnert, den im Jahre 1848 eine Kohlenträgerin gegenüber einer vornehmen Dame tat: „Ja, gnädige Frau, jetzt wird alles gleich werden; ich werde in Seide gehen und Sie werden Kohlen tragen." Eine Äußerung, die, mag sie wirklich gefallen sein oder nicht, eine tiefe psychologische Wahrheit enthält und zu der es jedenfalls tausendfache Analogien gibt.

[1]) Politik 423a.

Es ist daher gewiß nicht zufällig, daß in den letzten Jahrhunderten des Griechentums fast überall da, wo unter der Parole der Gleichheit der Kampf des Niederen gegen den Höheren siegreich durchgekämpft wurde, das Streben des einzelnen, die anderen zu überflügeln, die brutalsten Formen annahm, daß die soziale Ausgleichung so oft mit dem Emporkommen der Tyrannis Hand in Hand ging. In ihr verkörperte sich recht eigentlich die Pleonexie der Masse, auf deren Schultern sich der Tyrann — oft aus der untersten Hefe des Volkes — emporschwang.

Aber auch die anderen, die aus der Revolution als glückliche Gewinner hervorgegangen waren, lassen wenig von dem Geiste der Solidarität und Gerechtigkeit erkennen, den die soziale Demokratie für sich in Anspruch nahm. Von den gewaltigen im Sinne der Gleichheit und Brüderlichkeit wirkenden Kräften, die aus ihr hervorgehen sollten, von energischer und einmütiger Arbeit zum Aufbau einer neuen besseren Wirtschafts- und Gesellschaftsordnung, zur Beseitigung oder auch nur Einschränkung des Kampfcharakters der Volkswirtschaft durch das Prinzip der Solidarität ist nirgends eine Spur zu erkennen.[1]) Das ist alles graue Theorie geblieben. Nicht bloß, weil es unausführbar war, sondern mindestens ebensosehr, weil es den natürlichen Egoismus und das Interesse der bisherigen Gleichheitsschwärmer selbst gegen sich hatte.

Wenn wirklich ein möglichst großes Maß individueller Gleichheit innerhalb der Gesellschaft hergestellt werden sollte, wenn der eine möglichst dasselbe haben und dasselbe sein sollte wie der andere, dann mußte die sozialdemokratische Bewegung im Sinne einer zunehmenden Sozialisierung fortschreiten, das Privateigentum möglichst

[1]) Dazu ließ es schon die dem Griechen förmlich im Blute liegende Lust an Absonderung und Parteiung nicht kommen, die einmal von dem Teilnehmer eines Parteisieges so köstlich mit den Worten persifliert worden ist: „Treibt nicht alle Gegner fort, sondern laßt einige übrig, damit wir nicht — von allen Feinden befreit — Händel mit unseren Freunden beginnen!" Plutarch (de cap. ex inim. util. c. 10) mit Bezug auf einen Vorgang in Chios.

durch Kollektiveigentum, die Privatwirtschaft durch Kollektivwirtschaft ersetzen, um den einzelnen immer mehr die Gelegenheit zu individueller Differenzierung und Auszeichnung zu nehmen. Aber so entschieden wir all das in der sozialistischen Theorie anerkannt sehen, in der Wirklichkeit war nicht entfernt daran zu denken, daß die sozialdemokratische Bewegung praktisch diese Richtung nahm.

Sowie das nächste Ziel der sozialen Revolution erreicht war, d. h. eine mehr oder minder große Zahl der Beteiligten in den Besitz eines Kapitales oder eine Scholle Landes gekommen war, stellte es sich klar heraus, daß das treibende Motiv ihres Handelns ein durchaus individualistisches gewesen, daß den einzelnen nicht die opferbereite Hingebung an die Gemeinschaftsidee, sondern sein persönliches Interesse in den Kampf geführt hatte. Und dies Interesse verlangte, daß der einzelne das, was er bei dem gemeinschaftlichen Beutezug gewonnen, festhielt und daß es nun für ihn in derselben Weise Mittel- und Durchgangspunkt zur Erhöhung des Daseins wurde, wie für die früheren Besitzer. Diese Leute hatten jetzt eher Grund, die Saturnalien der revolutionären Phrase zu fürchten. Da sie bei einer neuen Umwälzung nichts mehr zu gewinnen, sondern nur zu verlieren hatten, so brauchten sie sich nicht mehr ins proletarisch-revolutionäre Gewand zu hüllen. Sie wurden — vom sozialdemokratischen Standpunkt aus betrachtet — in der Regel wirtschaftlich ebenso reaktionär, wie politisch. Beati possidentes! Das bleibt der Wahlspruch auch nach der Expropriierung des bisherigen Besitzes. Nur die Personen der Eigentümer haben sich geändert.[1]) Und die neuen Besitzer haben sich offenbar wenig darum gekümmert, wenn etwa, wie es nicht ausbleiben konnte, so und so viele nicht zum Zuge kamen und leer ausgingen oder wenn neben ihnen Ungleichheit und Armut von neuem emporwucherte. Daß, um dies zu verhüten, die einmal vollzogene Teilung eigentlich immer wieder von neuem hätte wieder-

[1]) Insoferne ist es wohlberechtigt, wenn den Besitzenden der γῆς ἀναδασμός einfach als ἁρπαγὴ τῶν ἄλλων erscheint. Dionys von Hal. VII 8.

holt werden müssen, davon wollten sie sicherlich nichts wissen, solange sie selbst im Besitze waren.

Daher dauerte die Brüderlichkeit, die κοινωνία, schwerlich viel länger, als bis die gegnerische Partei überwunden und das Werk der Beraubung vollendet war, wenn nicht noch während der Liquidation der bisherigen Gesellschaft der Kampf um den Anteil des einzelnen an dem geraubten Gut entbrannte. Dann gingen die Interessen der kommunistischen Stürmer naturgemäß bald auseinander. Und der natürliche, auf Selbsterhaltung, Herrschaft und Genuß gerichtete Instinkt, der habsüchtige und unterdrückende Sonderwille, kurz das, was Lassalle einmal den uns noch immer im Fleische haftenden Knorren der Besonderheit nennt, suchte und fand hier bald dasselbe Feld der Betätigung, wie im Rahmen der bisherigen Gesellschaft. Daher ist von einem systematischen und konsequenten Ausbau der sozialen Demokratie, von einer wirklichen Sozialisierung der Gesellschaft und einer endgültigen Beseitigung der Besitzesunterschiede nirgends die Rede. Und wie oft ist das Werk der Ausgleichung an der inneren Schwäche und Haltlosigkeit der neuen Gesellschaft gescheitert! Wie oft ist es kaum über die ersten Anfänge hinausgekommen, als es auch schon der siegreichen Reaktion der Gegner erlag!

Wahrlich, der Glaube an die Zeugungskraft der Revolution, die Theorie von der unermeßlichen schöpferischen Leistungsfähigkeit der revolutionären politischen Gewalt und der revolutionären Enteignung hätte nicht drastischer ad absurdum geführt werden können, als durch die traurige Ergebnislosigkeit des Klassenkampfes in diesem Musterland der sozialen Revolution, das mit einem völligen Bankerott der Prinzipien der Freiheit, Gleichheit und Brüderlichkeit endet.

Zu einer entscheidenden Schlacht zwischen Proletariat und Bourgeoisie, zu einem Sieg, der wirklichen Frieden gebracht hätte, ist es nirgends gekommen und konnte es niemals kommen. Es ist ein Ringen ohne Ende, und der wahre Volksstaat, in dem es keinen Klassengegensatz, keinen Unterschied von arm und reich mehr gibt,

blieb eine ewig vertagte Hoffnung. Selbst da, wo der Zusammenbruch der bestehenden Gesellschaft ein vollständiger und die radikale Ausgleichung momentan gelungen scheint, erweist sich diese Hoffnung bald als eine Illusion, als ein trügerisches Phantom der revolutionären Ideologie, das an der Festigkeit der historischen Gesellschaft notwendig zuschanden wird. In der Tat ein schlechtes Präjudiz für die Richtigkeit der Prophezeiung des kommunistischen Manifestes, daß der Sieg des Proletariates die allgemeine Gleichheit verwirklichen werde!

Und wie teuer hat diese Erkenntnis, daß es keine radikale Lösung der sozialen Frage im Sinne wirtschaftlicher und sozialer Gerechtigkeit, Gleichheit und Glückseligkeit geben kann, von der ganzen Nation bezahlt werden müssen! Nicht bloß den wirtschaftlichen Verfall hat die furchtbare Entartung des Parteikampfes gefördert, sie hat auch das Volksleben vergiftet, das Volksgemüt verwüstet, den ganzen Lebensboden des Volkes unterwühlt und zerstört.

Je mehr die materielle Gier, die Pleonexie,[1]) wie Thukydides es bezeichnet, den alten politischen Gegensatz zwischen Oligarchie und Demokratie verschärfte und verbitterte, um so zersetzender wirkte der Kampf der Parteien auf alle die sozialen Gefühle, die den Bürger mit dem Bürger, den Menschen mit dem Menschen verbinden. Wo der Mitbürger so oft ein Feind war, dessen Reichtum man für sich begehrte oder vor dessen Empörung man bangte,[2]) da mußte der uns schon früher so drastisch entgegengetretene Geist des Mißtrauens immer mehr in allen Verhältnissen sich einnisten;[3]) und dieses Mißtrauen ward nur zu reichlich genährt durch die zahllosen Äußerungen

[1]) Thukydides III 82, 8.

[2]) Nach der treffenden Bemerkung von Fustel de Coulanges, Polybe ou la Grèce conquise par les Romains S. 130, der überhaupt eine gute Analyse der oben hervorgehobenen ethischen Momente gibt.

[3]) Über dies gegenseitige Mißtrauen zwischen arm und reich s. Aristoteles Politik VI 10, 4. 1297a: *οὐδὲν γὰρ φοβερὸν μή ποτε συμφωνήσωσιν οἱ πλούσιοι τοῖς πένησιν ἐπὶ τούτους* (d. h. gegen den Mittelstand)· *οὐδέποτε γὰρ ἄτεροι βουλήσονται δουλεύειν τοῖς ἑτέροις. — ἐν μέρει γὰρ ἄρχειν οὐκ ἂν ὑπομείνειαν διὰ τὴν ἀπιστίαν τὴν πρὸς ἀλλήλους.*

sittlicher Entartung, wie sie überall „in der Hinterlist des Angriffes und der unerhörten Art der Rache zutage trat".[1])

„Von feindlicher Seite" — sagt Thukydides in seiner Analyse dieses sozialpsychologischen Krankheitsprozesses — „nahm man versöhnliche Anträge nur dann an, wenn man sie nun einmal wegen des augenblicklichen Übergewichts der Gegner annehmen mußte und sich gleichzeitig gegen dieselben ausreichend gedeckt fühlte, nie aus Vertrauen und Großmut. Hinterher Rache zu üben, galt mehr, als sich vorher vor Leid geschützt zu haben. Versöhnungseide, wenn sie etwa vorkamen, hatten nur einen ganz ephemeren Wert. Beiderseits nur im Drange der Not geleistet, galten sie nur so lange, als kein Machtzuwachs von außen her kommen wollte."[2])

„So gab es keine Art von Schändlichkeit, die nicht durch den Parteikampf großgezogen worden wäre. Gutherzigkeit und Edelsinn wurden verlacht und schwanden dahin. Versöhnliche Gesinnung zu wirken, war weder ein Wort zuverlässig, noch ein Eid furchtbar genug. Über dergleichen waren alle in ihrer Denkweise hinaus, so daß sie überhaupt an Treue und Zuverlässigkeit nicht mehr zu glauben wagten."[3]) Als weiteres Symptom dieser sittlichen Entartung, die gewiß nicht bloß im Zeitalter des peloponnesischen Krieges, sondern überall da zutage trat, wo der Klassenkampf seinen Höhepunkt erreichte, darf man das bezeichnen, was man die Umwertung der Moral genannt hat: die sophistische Umdeutung, die sich je nach Umständen die Begriffe des Rechtes und der Sitte gefallen lassen mußten.[4]) „Tobsüchtige Verwegenheit galt als aufopfernde Tapferkeit; in wohlüberlegter Bedächtigkeit sah man eine Beschönigung der Feigheit und in besonnenem Maßhalten einen Vorwand der Unmännlichkeit. Einen Namen machte man sich dadurch, daß man mit beschönigenden Phrasen hassenswerte Dinge

[1]) Thukydides III 82, 3.

[2]) Ebd. § 7.

[3]) III 83, 1.

[4]) III 82, 4: *τὴν εἰωθυῖαν ἀξίωσιν τῶν ὀνομάτων ἐς τὰ ἔργα ἀντήλλαξαν τῇ δικαιώσει.*

durchsetzte. — Wer immer schalt, mit nichts zufrieden war, der galt allemal etwas und fand Gläubige. Wer ihm widersprach, der wurde verdächtig. Hatte einer die Gegenpartei listig zu Fall gebracht, so galt er für klug, für noch tüchtiger aber der, welcher rechtzeitig Lunte gerochen hatte."[1])

Kurz, „auf jede Weise rangen sie, übereinander Meister zu werden, indem sie dabei vor den äußersten Mitteln nicht zurückschreckten und sich gegenseitig mit immer empfindlicheren Strafen belegten, die sie nicht nach der Gerechtigkeit und dem Staatsvorteil bemaßen, sondern nach dem schadenfrohen Belieben der Parteien. Und so waren sie immer bereit, entweder durch den Mißbrauch der Justiz zu ungerechten Strafurteilen oder durch das Übergewicht der Fäuste sich den Sieg zu verschaffen und so für den Augenblick ihr Mütchen zu kühlen. Diejenigen aber, die es mit keiner Partei hielten, wurden von beiden tödlich verfolgt, entweder weil man im Kampfe nicht auf sie zählen durfte, oder weil man es ihnen nicht gönnte, daß sie allein mit heiler Haut davonkommen sollten."[2]) Kurz, alle sozialen Beziehungen werden vergiftet, das ganze öffentliche und private Leben maßlos verbittert. Generationen von Menschen wachsen heran, die nur leben, um sich zu hassen und zu befehden. Der Bürgerzwist wird unter solchen Verhältnissen sozusagen der normale Zustand. „Man wird darin geboren, man lebt darin, man stirbt darin."[3]) In der Tat eine „Reinkultur des Klassenkampfes" auf engstem Raum, wie man diesen Zustand treffend bezeichnet hat!

Je mehr aber diese allgemeine seelische Disposition den Bürger dem Bürger entfremdete, um so fester hielt sie diejenigen zusammen, welche die Interessengemeinschaft zu gemeinsamem politischem Handeln verband. „Die Eide, die man der Hetärie schwur, hielt man nicht sowohl aus Scheu vor dem göttlichen Gesetz, als vielmehr im Bewußtsein gemeinsamer Verbrechen"; „Parteigenossenschaft war

[1]) Ebd. § 5.
[2]) § 9.
[3]) Fustel S. 135.

ein engeres Band als Verwandtschaft, weil jene in höherem Grade bereit war, rücksichtslos mitzuwagen."[1]) Und wie die Bande des Blutes, so war Freundschaft, Religion, Vaterland nichts gegenüber dem Interesse der Partei. Das Interesse des einzelnen am Staat ging hier zuletzt nur noch so weit, als der Einfluß oder die Herrschaft seiner Partei reichte; oder vielmehr man vergaß des Vaterlandes, weil alle Gedanken, alle Wünsche, alle Kräfte der Partei geweiht waren. „Es gab im Leben des einzelnen und des Staates kaum einen Ehrgeiz, einen Gedanken, eine Tat, die nicht zu diesem Kampf der Parteien in Beziehung gesetzt wurden."[2]) Das Gefühl, daß es auch eine Pflicht gegen das Vaterland als solches gibt und daß Gesetz und Rechtsprechung des Staates den einzelnen bindet, geht den Gemütern mehr und mehr verloren. Die Revolution erscheint ihnen immer mehr wie ein legitimes Recht. Hat man sich doch dank den ewigen Proskriptionen und ihrer häufigen Folgewirkung, der Rückkehr mit gewaffneter Hand, nicht nur gewöhnt, des Vaterlandes zu entbehren, sondern auch es wie Feindesland zu bekämpfen. Und das Endergebnis ist der völlige Indifferentismus, die Vaterlandslosigkeit.

Man kann als Epilog auf diese ganze Entwicklung die Worte eines späteren Griechen hierher setzen: „Das ist es (nämlich der Kampf gegen das Eigentum anderer),[3]) was ewige Zwietracht und gegenseitige Vernichtung und jede andere nur erdenkliche Art von Unheil erzeugt. Glücklich diejenigen Staaten, die darüber nur ihre Unabhängigkeit verloren und nicht wie andere ganz und gar zugrunde gingen!

Kein Wunder, daß für die Parteien des Besitzes die Interessengemeinschaft mit dem kapitalistischen Rom genügte, um demselben Hellas zu Füßen zu legen! Hat sich doch selbst ein Polybios zu der Ansicht bekannt, daß dem erschöpften und zerrütteten Land nur noch durch die zwingende Gewalt der Fremdherrschaft zu helfen

[1]) Thukydides a. a. O.

[2]) Fustel a. a. O.

[3]) Das „*σφετερίζεσθαι τἀλλότρια*". Dionys von Hal. V 66, 4.

sei! Ja, er sieht dies Geschick mit einer gewissen Befriedigung sich vollenden! Er setzt der Fremdherrschaft ein literarisches Denkmal, dessen ausgesprochener Zweck ihre geschichtliche Rechtfertigung, ja geradezu ihre Verherrlichung ist!

Ein Akt der politischen Abdankung, der in seiner Art für den Zerfall des nationalen Wesens ebenso bezeichnend ist wie die gesellschaftliche und wirtschaftliche Abdankung, zu deren Träger sich seit langem eine verbreitete Gedankenrichtung gemacht hatte. Wenn Polybios um der äußeren Ruhe willen alle politischen Güter der Nation dahingab, so vollzog er auf dem staatlichen Gebiet denselben Akt der Entsagung, wie längst vor ihm auf dem gesellschaftlichen Antisthenes, der die Unabhängigkeit von allen äußeren Gütern anpries als den einzigen Weg zum Frieden der Seele. Denn was jene politische Abdankung dem Griechen als *ζῷον πολιτικόν* übrig ließ, war wahrlich nicht mehr wert als die Einladung des Diogenes von Sinope, sich mit Wasser, Brot und etwas Sonnenschein zu begnügen!

Und wie charakteristisch als soziales Zersetzungsprodukt ist dieser cynische Bettelphilosoph selbst, der das Evangelium der Armut, der Weltentsagung und Weltverachtung predigt, die letzte Charakterfigur, welche das bürgerliche Leben der Griechen erzeugt hat! Was ist sein Anspruch, den Menschen die wahre Freiheit und Gleichheit zu bringen, anders, als die Bankerotterklärung des sozialen und ökonomischen Freiheits- und Gleichheitsgedankens selber? Der Gedanke, der die Sehnsucht ungezählter Tausender war, der der Nation ein Meer von Blut und Tränen kostete, wird hier zur Burleske durch den Humor des Bettelstolzes, der aus der Not eine Tugend macht und sich würdevoll in die Fetzen seines Elends drapiert.

Wie bezeichnend ist es, daß die Verse, in denen der Dichter des Cynismus, der Thebaner Krates, das Symbol des cynischen Bettlerdaseins, den Ranzen (griechisch Pera), verherrlicht, selber eine Parodie darstellen![1])

[1]) auf eine Stelle der Odyssee über Kreta.

„Pera, so heißt ein Land, inmitten des dunkelen Wahnes;
Herrlich ist es und fest und frei von jeder Befleckung.
Lenket doch kein schmarotzender Wicht sein Schiff in den Hafen,
Auch kein Lastergeschöpf, das da prunkt mit käuflichen Reizen;
Aber Zwiebeln trägt es und Lauch und Feigen und Brote.
Nimmer streiten die Menschen darum in grimmigem Wettkampf,
Nicht um Ehre und Gut entbrennt das tobende Ringen."[1])

Die Umwertung der Werte,[2]) die in dem Kampf um die äußeren Güter, um Macht und Besitz eine so große Rolle spielt, hat hier die Wertung dieser Güter selbst ergriffen. Sie sollten überhaupt aus dem Platz verdrängt werden, den sie in den Herzen der Menschen einnehmen. Freilich ein ohnmächtiges Beginnen, so oft es sich auch seitdem im Verlaufe der Menschengeschichte wiederholt hat!

## Drittes Kapitel.

# Die Reaktion der philosophischen Staats- und Gesellschaftstheorie.

### Erster Abschnitt.

## Der Kampf der Sozialphilosophie gegen den extremen Individualismus. Allgemeine sozialethische Postulate.

Es leuchtet ein, daß ein Volk von so eminenter geistiger Energie, wie es die Hellenen waren, die geschilderte Gestaltung der Dinge nicht in stumpfer Resignation über sich ergehen lassen konnte. Das Zeitalter, welches alle Kräfte der Zersetzung und Auflösung zur vollen Entwicklung brachte, ist zugleich recht eigentlich das philosophische Zeitalter der hellenischen Geschichte, eine Epoche gewaltiger Geistesarbeit, welche der furchtbaren Widersprüche im inneren und äußeren Leben der Nation Herr zu werden, den Weg zu ihrer Lösung zu zeigen suchte.

[1]) Sillographi Graeci ed. Wachsmuth. Fr. 4 p. 196.

[2]) das *παραχαράττειν τὸ νόμισμα*, wie es als Schlagwort des Cynismus bezeichnet wird.

Die Richtung, in welcher sich diese sozial-philosophische Gedankenarbeit bewegte, war durch die geschilderten Verhältnisse des Lebens klar vorgezeichnet. Hatte die Zeit das Prinzip des Individualismus auf die Spitze getrieben, die individuellen Lebenszwecke als die entscheidenden Triebfedern alles menschlichen Handelns proklamiert, so mußte die Erkenntnis, daß die Überspannung dieses Prinzipes nur zur Auflösung der Gesellschaft führte, bei allen Tieferblickenden einen starken Rückschlag in entgegengesetztem Sinne herbeiführen.

Gegenüber einer Anschauungsweise, welche das Individuum mit Vorliebe in seiner Vereinzelung ins Auge faßte, setzt jetzt in der hellenischen Literatur eine mächtige Strömung ein, die von dem Gedanken getragen ist, daß alles individuelle Leben und Streben stets zugleich unter dem Gesichtspunkt seiner Zusammengehörigkeit mit dem Ganzen betrachtet werden müsse. An die Stelle einer Moral, welche mit Bewußtsein einer Dogmatik des Egoismus huldigte, deren letztes Ergebnis nur der Kampf aller gegen alle sein konnte, sollte eine reinere Sittlichkeit treten, welche die Ziele des menschlichen Wollens über das Individuum hinausverlegte, die getrennten und verfeindeten Elemente der Gesellschaft aufs neue zu einer lebendigen Gemeinschaft zusammenzuschließen vermöchte. So soll aus dem Kampfe, der Staat und Gesellschaft zu zersprengen drohte, der Weg gezeigt werden zum sozialen Frieden, zu einer fortschreitenden Vereinheitlichung der Glieder des Staates.

In diesem Sinne wird schon von Sokrates mit besonderem Nachdruck auf den Bürgereid hingewiesen, der jeden Hellenen vor allem auf die Pflege bürgerlicher Eintracht verpflichtet, und der „Gemeinsinn" („ὁμόνοια") als das höchste politische Gut proklamiert.[1]) „Über den Gemeinsinn" wird das mit Vorliebe gewählte Schlagwort für die Bezeichnung jener offenbar zahlreichen publizistischen Schriften, welche für die Reform des Staates und der

[1]) Xen. Mem. IV 4, 16.

Gesellschaft eintraten und das Idealbild einer besseren Ordnung der Dinge entwarfen.[1])

In demselben Sinne erklärt Plato als höchstes Ziel aller Politik Friede und wechselseitiges Wohlwollen (*εἰρήνη πρὸς ἀλλήλους ἅμα καὶ φιλοφροσύνη*).[2]) Die Gemeinschaftsgefühle (*τὸ φίλον καὶ τὸ κοινὸν ἐν τῇ πόλει*),[3]) die den Staat zusammenhalten und seine innere Einheit verbürgen (*ὃ ἂν ξυνδῇ τε καὶ ποιῇ μίαν* sc. *τὴν πόλιν*),[4]) sie müssen vor allem gepflegt werden, auf daß der Staat ein „in sich befreundeter" sei (*πόλις φίλη ἑαυτῇ*).[5])

Die auf dieses Ziel gerichtete Tätigkeit der Politik, der „königlichen Kunst" (*βασιλικῆς τέχνης*) wird von dem genannten Gesichtspunkt aus mit einem schönen poetischen Bild als die eines „königlichen Ineinanderwebens der Gemüter" (*βασιλικῆς ξυνυφάνσεως ἔργον*) bezeichnet, welches durch „göttliche und menschliche" Bande, durch Eintracht und Liebe das „allerköstlichste Geflechte" herstellt.[6])

Der Selbstsucht (*ἡ σφόδρα ἑαυτοῦ φιλία*),[7]) die nichts kennt, als die Bedürfnisse des unersättlichen Ich (der *ἀκολασία*), wird entgegengehalten, daß sie im letzten Grunde alle Gemeinschaft zwischen den Menschen (die *κοινωνία*) und damit alle Bande der Sympathie (*φιλία*) aufhebt, daß sie eine allgemeine Ordnung und ein Recht eigentlich gar nicht mehr zuläßt und damit alles negiert, was „Himmel und Erde, Götter und Menschen zusammenhält".[8])

---

[1]) Die unter diesem Titel bekannte Schrift Antiphons steht gewiß nicht allein.

[2]) Leg. X 628c.

[3]) ib. III 697d.

[4]) Rep. V 462d.

[5]) Leg. X 693c, cf. 701d. Ähnlich heißt es 743d.

[6]) ib. I 311c. Eine Gemeinschaft, wo

„Alles sich zum Ganzen webt,
Eins in dem andern wirkt und lebt!"

[7]) Leg. V 731c Plato nennt (Gorgias 507e) die Praxis des Egoismus ein „*ζῆν λῃστοῦ βίον*".

[8]) Gorgias 507e: *οὔτε γὰρ ἂν ἄλλῳ ἀνθρώπῳ προσφιλὴς ἂν εἴη ὁ*

Schon der Begriff der alles umschließenden und umzwingenden Weltordnung des Kosmos, dessen Wesen eben „Ordnung", Gebundenheit, Harmonie sei, lasse eine Gesellschaft, die durch rücksichtslose Geltendmachung der Sonderinteressen zu einem Wirrsal anarchischer Kräfte (*ἀκοσμία καὶ ἀκολασία*) geworden sei, als naturwidrig erscheinen.[1]) Die „Pleonexie", d. h. das Streben nach Gewinn auf Kosten der andern, ist unvereinbar mit dem, was Plato die verhältnismäßige Gleichheit nennt,[2]) vermöge deren sich jeder an seiner Stelle der Weltordnung dienend einzugliedern hat, von welcher Staat und Gesellschaft selbst ein Teil ist.

Hatte eine radikal-utilitaristische Denkweise den Staat in ein Gewirr von atomistisch nebeneinanderstehenden Individuen aufgelöst, so erscheint hier das Getrennte wieder zu einer lebendigen Gemeinschaft verbunden, deren Glieder sich stets der Pflicht bewußt sind, daß jeder sich in seiner Wirkungssphäre beschränke (*τὰ ἑαυτοῦ πράττει*)[3]) und zugleich immer so handle, daß seine Tätigkeit auch der Gesamtheit mit zugute komme.[4]) Über die egoistischen sollen soziale Beweggründe die Herrschaft gewinnen, vor allem die sitt-

---

*τοιοῦτος οὔτε θεῷ· κοινωνεῖν γὰρ ἀδύνατος· ὅτῳ δὲ μὴ ἔνι κοινωνία, φιλία οὐκ ἂν εἴη.*

[1]) ib. 508a: *φασὶ δ' οἱ σοφοί, ὦ Καλλίκλεις, καὶ οὐρανὸν καὶ γῆν καὶ θεοὺς καὶ ἀνθρώπους τὴν κοινωνίαν συνέχειν καὶ φιλίαν καὶ κοσμιότητα καὶ σωφροσύνην καὶ δικαιότητα, καὶ τὸ ὅλον τοῦτο διὰ ταῦτα κόσμον καλοῦσιν, ὦ ἑταῖρε, οὐκ ἀκοσμίαν οὐδὲ ἀκολασίαν.*

[2]) ib. *σὺ δέ μοι δοκεῖς οὐ προσέχειν τὸν νοῦν τούτοις, καὶ ταῦτα σοφὸς ὤν, ἀλλὰ λέληθέν σε ὅτι ἡ ἰσότης ἡ γεωμετρικὴ καὶ ἐν θεοῖς καὶ ἐν ἀνθρώποις μέγα δύναται· σὺ δὲ πλεονεξίαν οἴει δεῖν ἀσκεῖν· γεωμετρίας γὰρ ἀμελεῖς.*

[3]) Rep. IV 433d.

[4]) ib. VII 519e: *Ἐπελάθου, ἦν δ' ἐγώ, πάλιν, ὦ φίλε, ὅτι νομοθέτῃ οὐ τοῦτο μέλει, ὅπως ἔν τι γένος ἐν πόλει διαφερόντως εὖ πράξει, ἀλλ' ἐν ὅλῃ τῇ πόλει τοῦτο μηχανᾶται ἐγγενέσθαι, ξυναρμόττων τοὺς πολίτας πειθοῖ τε καὶ ἀνάγκῃ ποιῶν μεταδιδόναι ἀλλήλοις τῆς ὠφελείας, ἣν ἂν ἕκαστοι τὸ κοινὸν δυνατοὶ ὦσιν ὠφελεῖν, καὶ αὐτὸς ἐμποιῶν τοιούτους ἄνδρας ἐν τῇ πόλει, οὐχ ἵνα ἀφιῇ τρέπεσθαι ὅπῃ ἕκαστος βούλεται, ἀλλ' ἵνα καταχρῆται αὐτὸς αὐτοῖς ἐπὶ τὸν ξύνδεσμον τῆς πόλεως.*

liche Hingebung an die höchste Gemeinschaft, an den Staat. Der zentrifugalen Strömung und den negativen Freiheitsidealen, welche das Individuum zum Mittelpunkte der Welt gemacht hatten, tritt so eine ausgesprochen zentralistische Strömung, dem extremen Individualismus der Sozialismus entgegen.

Eine Gedankenentwicklung, ganz ähnlich derjenigen, welche in der analogen Bewegung des letzten Jahrhunderts gegen die Weltanschauung der Aufklärungsepoche, des individualistischen Naturrechts und der individualistischen Nationalökonomie zutage getreten ist. Es entspricht durchaus dem angedeuteten griechischen Vorstellungskreise, wenn Goethe in den „Wanderjahren" die Idee ausführt, daß jeder nur Verwalter seines Besitzes sei, den er zugunsten des Ganzen zu verwalten habe, wenn ferner an jeden einzelnen die Forderung gestellt wird: „Mache ein Organ aus dir und erwarte, was für eine Stelle dir die Menschheit im allgemeinen Leben zugestehen wird."

Allerdings ist diese „organische" Auffassung in gewissem Sinn eine einseitige. Wenn Plato von der Vorstellung ausgeht, daß der Staat „gleichsam der Mensch im Großen" sei,[1]) so verkennt er, daß die Analogie zwischen sozialen und natürlichen Organismen keine vollständige, die Totalität ihres Wesens umfassende ist, sondern sich immer nur auf einzelne bestimmte Seiten desselben bezieht.[2]) Wie wir bei der Beurteilung der positiven Vorschläge Platos zu einem Neubau von Staat und Gesellschaft sehen werden, hat die Konstruktion des Staates als eines Organismus zu tiefgreifenden Irrtümern, zu einer Überspannung des sozialistischen Prinzips geführt; allein in der Negative und für die zunächstliegende Aufgabe der Abwehr einer rein mechanischen Auffassung der sozialen Erscheinungen hat die „organische" Betrachtungsweise damals wie in der Neuzeit vortreffliche Dienste geleistet. Mit ihr brach sich die Erkenntnis Bahn, daß die staatliche Gemeinschaft nicht ein bloßes

[1]) *καθάπερ ἕνα ἄνθρωπον* Leg. VIII 829a. Vgl. 434d.

[2]) Vgl. die treffenden Bemerkungen von Menger, Untersuchungen über die Methode der Sozialwissenschaften und der pol. Ökonomie S. 140 ff.

Aggregat, eine Ordnung äußerer Beziehungen zwischen mehr oder minder isolierten Personen ist, sondern daß sich im Staate das Volk zu einer Einheit zusammenschließt, deren einzelne Teile — ähnlich wie im physischen Organismus — wenn auch mit eigenem Leben begabt, so doch gleichzeitig durch das Leben des Ganzen bedingt und bestimmt sind, als „Glieder" des Ganzen fungieren. Gegen die individualistisch-atomistische Anschauungsweise, die den Staat ohne weiteres mit seinen jeweiligen menschlich-persönlichen Trägern identifizierte und in einen Komplex mechanischer Einzelbeziehungen und Einzelinteressen auflöste, erhebt sich hier das Bewußtsein von dem selbständigen Wesen des Staates als eines von der Summe der konkreten jeweilig lebenden Individuen unterschiedenen Zwecksubjekts, das Bewußtsein von seinem alles individuelle Leben und Streben überragenden, die Generationen überdauernden Lebensgehalt, von der durch ihn verwirklichten Einheit in der Vielheit.[1])

Wie ganz anders erscheint bei dieser Auffassung die Stellung des Individuums in seinem Verhältnis zum Staat! Über die Ansprüche des Egoismus der Individuen und Klassen erhebt sich die Idee des Staates als einer Macht, welche ihre eigenen sittlich-vernünftigen Zwecke verfolgt, welche als die der Gesamtheit aller immanente Einheit die Gerechtigkeit gegen alle zu verwirklichen hat. Und die einzelnen hinwiederum, als Glieder dieser ethischen Lebensgemeinschaft, haben den Inhalt ihres Daseins nicht mehr ausschließlich in sich selbst zu suchen, sondern zugleich in der Bestimmung für das höhere Gesamtleben, für das über allen Einzelwesen stehende „Gemeinwesen".

Darin liegt das Wahre und ewig Gültige in der „organischen" Auffassung des Staates,[2]) wenn auch die Idee des Organismus

[1]) Vgl. die schöne Ausführung von Gierke, Die Grundbegriffe des Staatsrechts und die neuesten Staatsrechtstheorien (Tüb. Ztschr. f. d. ges. Staatsw. 1874 S. 325), wo auch die platonische Staatsauffassung in diesem Punkte eine unbefangene Beurteilung findet.

[2]) Dies ignoriert Dilthey, Einleitung in die Geisteswissenschaften S. 286 ff.

an und für sich den politischen Einheitsbegriff nur unvollkommen und in einseitig übertriebener Weise zum Ausdruck bringt.[1]) Diese Idee ist es jedenfalls, die, wie Carlyle richtig bemerkt, den Weg zur Überwindung eines nicht minder einseitigen Individualismus gezeigt hat und eine sozialethische Auffassung ermöglicht, wie sie sonst nur religiöse Zeitalter besitzen. Wie der Mensch als Einzelwesen durch das Interesse, so ist er als Glied eines Ganzen durch das geleitet, was bei Carlyle bald als Glaube an „überindividuelle Werte", bald als Liebe, Selbstüberwindung und „Loyalität", bei Goethe als „Ehrfurcht", Entsagung, Selbstbeschränkung erscheint und von Plato als „sittliche Scheu" (*αἰδώς*),[2]) als Sympathie (*φιλία*), Selbstbeherrschung (*σωφροσύνη*) und Gerechtigkeit bezeichnet wird,[3]) die jedem das ihm Zukommende, das „Geziemende" gewährt, ja sogar lieber Unrecht leidet, als Unrecht tut.[4])

Wenn man den Mann, dessen kühner Idealismus der ungeheuren individualistischen Strömung der modernen Welt ein Halt gebot und den Sieg einer neuen Gesellschaftsauffassung wesentlich

---

[1]) Dilthey hat vollkommen recht, wenn er den Begriff des Organismus eine metaphysische Begriffsdichtung nennt und auf die verhängnisvolle Rolle hinweist, welche diese Auffassung in der Geschichte der politischen Wissenschaften unleugbar gespielt hat. Allein auf der andern Seite ist ebenso gewiß, daß gegenüber der individualistischen Zersetzung des Staatsbegriffes die organisatorische Staatstheorie einen Fortschritt bedeutete. Auch gibt ja Dilthey zu, daß „alles Leben des Staates so außerordentlich komplex ist, daß selbst die moderne wahrhaft analytische Wissenschaft noch am Anfange seiner wissenschaftlichen Behandlung steht".

[2]) Protagoras 323c, wo *αἰδὼς καὶ δίκη* als *πόλεων κόσμοι τε καὶ δεσμοὶ φιλίας συναγωγοί* bezeichnet werden.

[3]) *σωφροσύνη* und *δικαιοσύνη* sollen nach Plato (Gorgias 507e) die maßgebende Richtschnur alles menschlichen Handelns in Gesellschaft und Staat sein. *οὗτος ἔμοιγε δοκεῖ ὁ σκοπὸς εἶναι, πρὸς ὃν βλέποντα δεῖ ζῆν, καὶ πάντα εἰς τοῦτο τὰ αὑτοῦ συντείνοντα καὶ τὰ τῆς πόλεως, ὅπως δικαιοσύνη παρέσται καὶ σωφροσύνη τῷ μακαρίῳ μέλλοντι ἔσεσθαι, οὕτω πράττειν, οὐκ ἐπιθυμίας ἐῶντα ἀκολάστους εἶναι καὶ ταύτας ἐπιχειροῦντα πληροῦν ἀνήνυτον κακόν, λῃστοῦ βίον ζῶντα.*

[4]) Gorgias 469c.

mit vorbereitete, wenn man Thomas Carlyle den „Jesaias des Jahrhunderts“ genannt hat, so könnte man nicht treffender als mit denselben Worten die Stellung bezeichnen, welche Plato, dessen ganze Sozialphilosophie ein einziger gewaltiger Mahnruf an das „Gewissen der Gesellschaft“ ist, im Kampfe gegen die Selbstsucht der Zeit, gegen die materialistische und atomistische Auffassung des sozialen und politischen Lebens einnahm.

Doch ist es nicht bloß der das öffentliche Gewissen wachrufende Prophet und Idealist, sondern auch die nüchternere Staatslehre des Aristoteles, die wir von derselben anti-individualistischen Bewegung ergriffen sehen.

„Man darf nicht glauben,“ sagt Aristoteles ganz in platonischem Sinne, „daß der Bürger nur sich selbst angehört, vielmehr gehören alle dem Staate.“ Denn — fügt er hinzu — jeder ist ein Teil des Staates.[1]) — Ein Satz, in dem uns ebenfalls wieder die Auffassung des Staates als eines Organismus entgegentritt. Um das Verhältnis zwischen Individuum und Staat zu erläutern, wird geradezu der Vergleich mit den Gliedern des menschlichen Körpers, mit Hand und Fuß herangezogen, die, wenn der ganze Mensch zu existieren aufgehört hat, ebenfalls nicht mehr da sind, es sei denn dem Namen nach.[2]) Der Teil eines Ganzen vermag eben ohne dasselbe seine Bestimmung nicht zu erreichen, ist „sich nicht selbst genug“, gelangt also zu vollem Dasein erst durch das Ganze,[3]) weshalb Aristoteles vom Staate sagt, er sei als ein Ganzes (begrifflich) früher, als seine der Autarkie unfähigen Teile, die Individuen. Nur aus der Idee des Ganzen heraus kann das einzelne Glied begriffen werden.

Als Organismus ist der Staat ferner nichts künstlich Gemachtes, ein Werk der Willkür und der Reflexion, sondern erwachsen

---

[1]) Politik V 1, 2. 1337a: *ἅμα δὲ οὐδὲ χρὴ νομίζειν, αὐτὸν αὑτοῦ τινα εἶναι τῶν πολιτῶν, ἀλλὰ πάντας τῆς πόλεως· μόριον γὰρ ἕκαστος τῆς πόλεως.* [2]) I 1, 11b. 1253a.

[3]) „Seine Zugehörigkeit zur Allgemeinheit läßt sich nicht fortdenken, ohne das Wesen des Menschen zu negieren.“ Gierke a. a. O. 301.

aus den in der Natur ſelbſt liegenden Triebkeimen,[1]) die ähnliche Formen der Lebensgemeinſchaft ja ſchon im Tierleben, z. B. im „Bienenſtaat", entſtehen laſſen.[2]) Dieſes in der Natur angelegte Gemeinſchaftsſtreben erreicht in der ſtaatlichen Gemeinſchaft das Endziel der Autarkie, d. h. des völligen Selbſtgenügens, welches das Weſen alles Glückes ausmacht. Denn ein wahrhaft glückliches Daſein iſt nicht das der Iſolierung, in welchem der Menſch möglichſt nur ſich ſelber lebt, ſondern ein ſolches, in welchem er als ein geſelliges Weſen zugleich für Familie, Freunde und Mitbürger lebt.[3]) —

Gemäß dieſer ſozialen Grundauffaſſung wird von Ariſtoteles ein beſonderer Nachdruck gelegt auf die Entwicklung jener geſellſchaftlichen Gemeingefühle, welche er in dem Begriffe der „Liebe"

---

[1]) Der Menſch ein von Natur ſtaatliches Weſen! *ἄνθρωπος φύσει πολιτικὸν ζῷον.* Der Staat ein Naturprodukt! *πᾶσα πόλις φύσει ἐστίν.* ib.

[2]) Inwieweit dieſe Analogie berechtigt iſt, kann hier nicht erörtert werden. Zurückgewieſen wird ſie von dem — in Bezug auf die allgemeine Auffaſſung weſentlich mit Ariſtoteles übereinſtimmenden — Naturforſcher unter den heutigen Philoſophen, von Wundt, nach welchem die dauernden geſelligen Vereinigungen der Tiere ausnahmslos auf dem Geſchlechtsverhältnis beruhen und daher nur als erweiterte Familien, nicht als Staaten gelten können. Ethik 175. Vgl. den Aufſatz über Tierpſychologie in den Eſſays 156. Anderer Anſicht iſt Haeckel, Über die Arbeitsteilung in Natur und Menſchenleben 27, und Gierke a. a. O.

[3]) Eth. Nic. (Suſemihl) I 5. 1097b, 8: *τὸ . . . τέλειον ἀγαθὸν αὔταρκες εἶναι δοκεῖ. τὸ δὲ αὔταρκες λέγομεν οὐκ αὐτῷ μόνῳ τῷ ζῶντι βίον μονώτην ἀλλὰ καὶ γονεῦσι καὶ τέκνοις καὶ γυναικὶ καὶ ὅλως τοῖς φίλοις καὶ πολίταις, ἐπειδὴ φύσει πολιτικὸν ζῷον ὁ ἄνθρωπος.* cf. 1196b: *πολιτικὸν γὰρ ὁ ἄνθρωπος καὶ συζῆν πεφυκός.* Eth. Eud. VII 1142a: *κοινωνικὸν ζῷον.* — In gleichem, nur über die nationale Schranke hinausgehendem Sinne tritt Comte und der Poſitivismus der individualiſtiſchen Doktrin mit der Aufſtellung des altruiſtiſchen Grundſatzes entgegen: „Lebe für den Nächſten, d. h. für die Familie, das Vaterland, die Menſchheit"; wozu Schultze-Gävernitz (Zum ſozialen Frieden II 14) mit Recht bemerkt, daß dies die drei Kreiſe ſind, durch welche der Menſch in ſeiner Entwicklung hindurchgegangen iſt, und von denen immer der vorhergehende, weil er noch mehr egoiſtiſche Triebe in Bewegung ſetzt, als Erziehung für den Nachfolgenden zu betrachten iſt.

(φιλία) zusammenfaßt, sowie der grundlegenden sozialen Tugenden: der Billigkeit und Gerechtigkeit. —

Gegenüber dem spezifischen Laster des Egoismus: der Pleonexie, der Plusmacherei des Stärkeren,[1]) der im Wettbewerb um die heißumstrittenen äußeren Güter rücksichtslos sein Interesse auf Kosten des Schwachen geltend macht,[2]) erscheint hier vor allem die Gerechtigkeit als diejenige sittliche Gesinnung, welche das eigene Interesse mit dem der anderen möglichst auszugleichen sucht. D. h. der Mensch soll überall im Verkehr, wo es sich um die Zuteilung materieller Vorteile oder Nachteile handelt, das Prinzip der verhältnismäßigen Gleichheit walten lassen, indem er weder von jenen sich selbst zu viel und dem Nächsten (τῷ πλησίον) zu wenig, noch von diesen sich selbst zu wenig und dem anderen zu viel zueignet, sondern sich ehrlich um das richtige Mittelmaß bemüht.[3]) Gerechtigkeit in diesem Sinne ist also die Verwirklichung des suum cuique (ἡ ἀρετὴ, δι' ἣν τὰ αὑτῶν ἕκαστοι ἔχουσιν. rhet. I, 9).

[1]) Diese Bekämpfung der „Pleonexie" ist überhaupt charakteristisch für die Sozialphilosophie der Zeit. Vgl. z. B. jenen unbekannten Autor des 5. Jahrhunderts, den Jamblichos benützt hat. Blaß fr. e. Kiel 1889, Univers. Progr.). Dazu Bitterauf, Die Bruchstücke des Anonymus Jamblichi (Philol. Bd. 68 S. 503).

[2]) Die Pleonexie ist die ἀδικία ἡ περὶ τιμὴν ἢ χρήματα ἢ σωτηρίαν ἢ εἴ τινι ἔχοιμεν ἑνὶ ὀνόματι περιλαβεῖν ταῦτα πάντα, καὶ δι' ἡδονὴν τὴν ἀπὸ τοῦ κέρδους (Nic. Eth. V 4. 1130a, 1). Sie besteht in dem πλέον αὑτῷ νέμειν τῶν ἁπλῶς ἀγαθῶν, ἔλαττον δὲ τῶν ἁπλῶς κακῶν ebd. 10. 1134a, 34.

[3]) Ebd. 8, 1134a, 1: ἡ μὲν δικαιοσύνη ἐστὶ καθ' ἣν ὁ δίκαιος λέγεται πρακτικὸς κατὰ προαίρεσιν τοῦ δικαίου, καὶ διανεμητικὸς καὶ αὑτῷ πρὸς ἄλλον καὶ ἑτέρῳ πρὸς ἕτερον, οὐχ οὕτως, ὥστε τοῦ μὲν αἱρετοῦ πλέον αὑτῷ ἔλαττον δὲ τῷ πλησίον, τοῦ βλαβεροῦ δ' ἀνάπαλιν, ἀλλὰ τοῦ ἴσου τοῦ κατ' ἀναλογίαν, ὁμοίως δὲ καὶ ἄλλῳ πρὸς ἄλλον. Mit Recht bezieht Schmoller, Grundfragen des Rechts und der Staatswirtschaft S. 61, das, was Aristoteles „austeilende Gerechtigkeit" nennt, auch auf den privatwirtschaftlichen Verkehr, nicht bloß auf die Verteilung öffentlicher Rechte und Lasten, wie Trendelenburg, Die aristotelische Begriffsbestimmung und Einteilung der Gerechtigkeit (Hist. Beiträge zur Philos. III 405), Zeller, Philos. d. Gr. II [2]$^3$ 641, Neumann, Die Steuer nach der Steuerfähigkeit (Jahrb. f. Nationalökon. u. Stat., N. F. I 545) u. a. Vgl. übrigens auch Ahrends, Naturrecht I$^6$ 42.

Im Gegensatz zu jener Anschauung, die nur eine Norm distributiver Gerechtigkeit, das Recht der Kraft kennt, wird diese Gerechtigkeit auch dem Schwachen gerecht. Sie gibt daher auch dem Nächsten mehr als das, was nötigenfalls durch das Gesetz erzwungen werden kann; denn sie ist nicht bloß Gesetzlichkeit, sondern auch Billigkeit (*τὸ ἐπιεικές*), welche nicht auf dem Buchstaben des formalen Rechtes besteht, sondern auch da, wo das Gesetz zugunsten des eigenen Interesses spricht, dieses Interesse freiwillig hinter dem innerlich berechtigteren Anspruch des Nächsten zurücktreten läßt.[1]) Die Gerechtigkeit ist, weil sie auch das Wohl des andern, nicht bloß das eigene will, zugleich ein „Gut der Mitmenschen" (*ἀλλότριον ἀγαθὸν, ὅτι πρὸς ἕτερον ἐστίν· ἄλλῳ γὰρ τὰ συμφέροντα πράττει.*[2]) Altruismus!); und insofern ist sie auch die „vollendete Tugend", weil der, welcher sie besitzt, die Tugend nicht bloß als Individuum für sich selbst und in seinem inneren Leben, sondern auch im Verhältnis zu anderen zu betätigen vermag.[3]) Denn viele genügen den Anforderungen der *ἀρετή* zwar in Haus und Familie; wo es sich aber um die Beziehungen zu außerhalb Stehenden handelt, bleiben sie mehr oder minder weit hinter derselben zurück.[4]) Es zeigt sich das besonders deutlich in Lebensstellungen, in denen sich die Tätigkeit des einzelnen recht eigentlich auf die anderen und auf die Gemeinschaft richtet, weshalb Bias sehr treffend bemerkt hat, daß erst das Amt den Mann erweist.[5])

Daher ist die Gerechtigkeit zugleich ein „politisches Gut" (*πολιτικὸν ἀγαθὸν*),[6]) weil sie ein der Gemeinschaft dienendes

[1]) Ebd. V 14. 1137b, 1.

[2]) Ebd. V 3. 1130a, 2.

[3]) Ebd. V 3. 1129b, 25: *αὕτη μὲν οὖν ἡ δικαιοσύνη ἀρετή μέν ἐστι τελεία, ἀλλ' οὐχ ἁπλῶς ἀλλὰ πρὸς ἕτερον. καὶ διὰ τοῦτο πολλάκις κρατίστη τῶν ἀρετῶν εἶναι δοκεῖ ἡ δικαιοσύνη κτλ.*

[4]) Ebd. 1130a, 5: *ἄριστος δ' οὐχ ὁ πρὸς αὑτὸν (χρώμενος) τῇ ἀρετῇ, ἀλλ' ὁ πρὸς ἕτερον· τοῦτο γὰρ ἔργον χαλεπόν.*

[5]) Ebd. 1: *καὶ διὰ τοῦτο εὖ δοκεῖ ἔχειν τὸ τοῦ Βίαντος, ὅτι „ἀρχὴ τὸν ἄνδρα δείξει"· πρὸς ἕτερον γὰρ καὶ ἐν κοινωνίᾳ ἤδη ὁ ἄρχων.*

[6]) Politik III 6, 7. 1282b.

ist (*τὸ κοινῇ συμφέρον*).[1]) „Sie ist die Trefflichkeit im Gemeinleben" (*κοινωνικὴ ἀρετή*).[2]) In der Gerechtigkeit, sagt Aristoteles mit einem Dichterwort, ist jede Tugend begriffen; sie ist in gewissem Sinne die *ἀρετή* schlechthin. Nicht der Abendstern, noch der Morgenstern ist so wunderbar wie sie.[3])

Indem die Gerechtigkeit darauf hinwirkt, daß im gegenseitigen Verkehre der Menschen Leistung und Gegenleistung sich entsprechen, d. h. in billigem Verhältnis zueinander stehen, erweist sie sich recht eigentlich als eine Kraft, welche Staat und Gesellschaft zusammenhält, den Menschen an den Menschen fesselt.[4])

Vergegenwärtigen wir uns die Tragweite dieser in der „Ethik" entwickelten Idee der Gerechtigkeit für die Entwicklung des Verkehrslebens, so ist soviel gewiß, daß sie von vorneherein jene rein individualistische Auffassung der Volkswirtschaft ausschließt, nach der es als das „Naturgemäße" erscheint, wenn der wirtschaftende Mensch für möglichst geringe eigene Leistungen möglichst hohe Gegenleistungen der anderen zu gewinnen sucht. Die aristotelische Gerechtigkeitsidee enthält vielmehr die Forderung, daß auch im Getriebe des Marktes, bei der Bildung des Tauschwertes und der Preise nicht der wirtschaftliche Egoismus das allein entscheidende Moment sei, sondern mit der Betätigung des berechtigten Selbstinteresses geradezu eine bewußte Rücksichtnahme auf das Wohl des Nächsten, eine positive Förderung desselben Hand in Hand gehe.

Es ist ein hochgesteigertes sittliches Ideal, welches damit in das Verkehrsleben hineingetragen wird. Die Verfolgung des rein

[1]) Eth. III 11. 1160a, 14.

[2]) Politik III 7, 7. 1283a: *κοινωνικὴν γὰρ ἀρετὴν εἶναί φαμεν τὴν δικαιοσύνην, ᾗ πάσας ἀναγκαῖον ἀκολουθεῖν τὰς ἄλλας.*

[3]) Eth. V 3. 1129b, 38: *ἐν δὲ δικαιοσύνῃ συλλήβδην πᾶσ' ἀρετή ἐστιν.* cf. 1130a, 9: *αὕτη μὲν οὖν ἡ δικαιοσύνη οὐ μέρος ἀρετῆς ἀλλ' ὅλη ἀρετή ἐστιν.*

[4]) Ebd. 8. 1132b, 31: *ἀλλ' ἐν μὲν ταῖς κοινωνίαις ταῖς ἀλλακτικαῖς συνέχει τὸ τοιοῦτον δίκαιον τὸ ἀντιπεπονθὸς, κατ' ἀναλογίαν καὶ μὴ κατ' σότητα. τῷ ἀντιποιεῖν γὰρ ἀνάλογον συμμένει ἡ πόλις.* Vgl. 1133a, 1: *τῇ μεταδόσει δὲ συμμένουσιν.* Politik II 1, 5. 1261a: *διόπερ τὸ ἴσον τὸ ἀντιπεπονθὸς σώζει τὰς πόλεις.*

„wirtschaftlichen Prinzipes", vermöge dessen der Anbietende für Hingabe eines möglichst geringen Warenquantums möglichst viel Geld, der Nachfragende das Umgekehrte erstrebt, wird nicht einmal als „ethisch farblos"[1] anerkannt. Der Mensch soll eben überhaupt nicht den höchstmöglichen Lohn für seine Arbeit, den höchstmöglichen Preis für seine Ware, die höchste Rente für sein Kapital erstreben, sondern nur ein solches Maß von Lohn und Preis, das sich innerhalb der Schranken der Billigkeit und Gerechtigkeit hält. Niemals soll uns der Mensch nur als Mittel und Werkzeug gelten, auf welches wir andere als wirtschaftliche Rücksichten zu nehmen nicht nötig haben, sondern stets zugleich als Gegenstand sittlicher Pflichten.

Es soll das Selbstinteresse in dem Sinne moralisiert werden, daß der Mensch in seinem wirtschaftlichen Handeln nie einseitig nur auf die Wahrung seines Interesses bedacht ist, sondern sich ehrlich um eine gerechte Ausgleichung der beiderseitigen Ansprüche bemüht.

Man mag über die Realisierbarkeit dieser Forderung denken, wie man will, man mag den Druck, den die wirtschaftlichen Verhältnisse auf den einzelnen ausüben, und der ja leider in unzähligen Fällen jeden Gedanken an nichtwirtschaftliche Rücksichten verdrängt,[2] noch so hoch anschlagen, — darüber kann doch kaum ein

[1] So wird das „wirtschaftliche Prinzip" von modernen Nationalökonomen bezeichnet, z. B. von Dietzel, Beiträge zur Methodik der Wirtschaftswissenschaft (Jahrb. f. Nationalökon. u. Stat., N. F. IX 34, vgl. 39). Dazu Dargun, Egoismus u. Altruismus in der Nationalökonomie 84.

[2] „In jedem Augenblick der wirtschaftsgeschichtlichen Entwicklung" — sagt Dietzel a. a. O. mit Recht — „werden infolge des Drängens der Bevölkerung auf die Subsistenzmittel, der Verschiedenheit der Ernten, des Wechsels der Konjunktur und der Technik usw. zunächst gewisse Klassen oder Kreise der Gesellschaft in ihrem Besitzstand getroffen, fühlen den Druck des beschränkten Stoffquantums und reagieren darauf durch eine möglichst strikte Befolgung des „wirtschaftlichen" Prinzips in ihren wirtschaftlichen Operationen. Damit alterieren sie wieder den Besitzstand anderer Klassen und die Folge ist eine stete Bewegung in der Richtung dieses Prinzipes." Freilich spricht gerade dies für die Notwendigkeit, die in entgegengesetzter Richtung wirkenden Tendenzen möglichst zu verstärken.

Zweifel bestehen, daß die wünschenswerte Gestaltung des Verkehrs in einer möglichsten Annäherung an das hier aufgestellte Ideal gesucht werden muß. Aller Fortschritt der sittlichen Kultur hängt von der Frage ab, bis zu welchem Grade neben dem auf das Wirtschaftliche gerichteten Trieb der Selbstbehauptung und Selbstentfaltung die Idee der ausgleichenden Gerechtigkeit als sittlicher Lebensmaßstab zur Geltung zu gelangen vermag. Wie wäre ferner auf dem Wege zur Milderung und Versöhnung wirtschaftlicher und sozialer Gegensätze weiter zu kommen, als „nach der Norm des strahlenden suum cuique" (Rodbertus)?

Oder sollen wir es für alle Zukunft als „berechtigt" anerkennen, wenn die wirtschaftlichen Interessengruppen den Egoismus stetig steigern und zu immer unverhohlenerem Ausdruck bringen? Sollen wir diesen Egoismus resigniert hinnehmen als etwas, „wogegen nichts zu sagen ist," und im übrigen der Staatsgewalt die Sorge dafür überlassen, wie den schädlichen Folgen seiner antisozialen Tätigkeit zu begegnen sei?[1])

Aristoteles ist anderer Ansicht. Nach ihm hat sich der Staat, wie der einzelne, auch hier als Organ der ausgleichenden Gerechtigkeit zu betätigen, und das allgemeine Rechtsbewußtsein soll soweit entwickelt werden, daß es jede Ausbeutung wirtschaftlicher Machtverhältnisse zur Erzielung unbillig großen Gewinnes als unsittlich brandmarkt.

„Handle so, daß die Maxime deines Willens jederzeit als Prinzip einer allgemeinen Gesetzgebung gelten könnte." Dieser sozialethische Imperativ fordert nichts anderes, als das hier entwickelte aristotelische Moralprinzip. Es ist der Grundsatz der Gegenseitigkeit (des Mutualismus),[2]) der auch im wirtschaftlichen Verkehrsleben auf einen ehrlichen Ausgleich der Interessen bedacht ist.

[1]) Ein Standpunkt, wie er z. B. von dem deutschen Reichskanzler in der Rede über die Handelsverträge vom 10. Dezember 1891 vertreten wurde.

[2]) „In der sozialen Ordnung", sagt Proudhon, „ist die Gegenseitigkeit (reciprocité, τὸ ἀντιποιεῖν!) die Formel der Gerechtigkeit. Sie ist die Bedingung der Liebe selbst. Die Gegenseitigkeit ist in der Formel

Und diese Idee der Gegenseitigkeit führt denn noch weiter bis in jene Sphäre menschlichen Handelns hinein, in welcher die „altruistische" Empfindungsweise geradezu das Übergewicht erhält, in das Bereich der Liberalität und Barmherzigkeit, d. h. alles dessen, was man neuerdings als das „karitative" System dem „privatwirtschaftlichen" an die Seite gestellt hat. Hier erscheint der aristotelischen Betrachtung über die Gerechtigkeit das, was ein wahrhaft gerechter Sinn fordert, durch jene schöne Volkssitte vorgezeichnet, an den Mittelpunkten des bürgerlichen Verkehrs ein Heiligtum der Huldgöttinnen (Charitinnen) zu errichten.[1]) Aristoteles sieht darin eine stete Mahnung zur Erfüllung der sittlichen Pflicht, dem Nächsten Dienst mit Gegendienst zu erwidern, ja noch mehr! — ihm mit neuen Liebeserweisungen *zuvorzukommen*, wie es eben im Wesen der *Charis* liegt.[2])

Nach alledem gelangt Aristoteles zu dem Ergebnis, daß die Gerechtigkeit in vieler Beziehung etwas von dem an sich habe, was die Griechen *φιλία* nannten,[3]) von jenem *Gemeingefühl, welches Mensch mit Mensch verbindet*, und welches vorhanden sein muß, wenn es zur Übung der Gerechtigkeit im reinsten und höchsten Sinne kommen soll.

Die *φιλία* ist ja nicht bloß mit dem persönlichen Verhältnis zwischen einzelnen, mit der Freundschaft identisch. Sie ist zugleich der dem Menschen überhaupt innewohnende Trieb nach dem Leben in der *Gemeinschaft*.[4]) Und so zeigt sich der Gegensatz gegen

---

ausgedrückt: Tue anderen, was du willst, daß man dir tue. Das Übel, das uns verschlingt, kommt daher, daß das Gesetz der Gegenseitigkeit verkannt und verletzt ist." Vgl. Diehl, Proudhon II 41.

[1]) Wie es z. B. auf den Marktplätzen von Sparta, Olympia, Orchomenos der Fall war.

[2]) Eth. V 8. 1133a, 2: *διὸ καὶ Χαρίτων ἱερὸν ἐμποδὼν ποιοῦνται, ἵνα ἀνταπόδοσις ᾖ· τοῦτο γὰρ ἴδιον χάριτος· ἀνθυπηρετῆσαι τε γὰρ δεῖ τῷ χαρισαμένῳ καὶ πάλιν αὐτὸν ἄρξαι χαριζόμενον.* Vgl. die Definition der Charis Rhet. II 7, 2.

[3]) Ebd. VIII 1. 1155a, 29: *καὶ τῶν δικαίων τὸ μάλιστα φιλικὸν εἶναι δοκεῖ.*

[4]) Politik III 5, 14. 1281a: *ἡ γὰρ τοῦ συζῆν προαίρησις φιλία.*

den sozialen Atomismus, wie er diese Auffassung von der Gerechtigkeit auszeichnet, auch in der Erörterung über die „Freundschaft", indem neben der *φιλία* im engeren Sinne die verschiedensten Formen des Gemeinlebens, Korporationen, Genossenschaften, kurz Verbände aller Art,[1]) sowie die verschiedenartigsten Formen des Gemeingefühls ins Auge gefaßt werden, die über das individuelle Leben mehr oder minder hinausführen.

Demgemäß erscheint auch hier wieder — als eine Form der *φιλία* — die „Einheitlichkeit der Gesinnung" (*ὁμόνοια*),[2]) die „politische Freundschaft". Sie hält den Staat zusammen und bildet eine feste Schutzwehr gegen innere Kämpfe, weil da — wo sie vorhanden ist — die einzelnen sich als Glieder einer geistig-sittlichen Gemeinschaft fühlen, welche gemeinsame Ideale hat, die ihr höher stehen, als das individuelle Interesse: nämlich die Gerechtigkeit und die Wohlfahrt der Gesamtheit.[3])

Aber selbst über diesen weiten durch die staatliche Gemein-

---

[1]) Auch diese sozialpolitischen Gebilde werden als „*φιλίας ἔργον*" bezeichnet, freilich insoferne mit Unrecht, als solche Genossenschaftsbildung ganz überwiegend das Ergebnis von individuellen Interessen oder auch von sozialen Instinkten ist, die nicht notwendig mit altruistischer Empfindungsweise zu identifizieren sind.

[2]) Eine Gemeinschaft der Ideen und Gefühle, die Schmoller so schön als den „goldenen Ring" bezeichnet hat, der „das Volkstum zusammenhält". Grundfragen 122. Vgl. Jahrb. f. Gesetzgeb. u. Volksw. 1890 S. 98 ff. (Das Wesen der Arbeitsteilung und der sozialen Klassenbildung).

[3]) Eth. IX 6. 1167b, 3: *ἔστιν δ' ἡ τοιαύτη ὁμόνοια ἐν τοῖς ἐπιεικέσιν· οὗτοι γὰρ καὶ ἑαυτοῖς ὁμονοοῦσιν καὶ ἀλλήλοις ἐπὶ τῶν αὐτῶν ὄντες ὡς εἰπεῖν· τῶν τοιούτων γὰρ μένει τὰ βουλήματα καὶ οὐ μεταρρεῖ ὥσπερ εὔριπος, βούλονταί τε τὰ δίκαια καὶ τὰ συμφέροντα· τούτων δὲ καὶ κοινῇ ἐφίενται.*

Vgl. VIII 1. 1155a, 22: *ἔοικεν δὲ καὶ τὰς πόλεις συνέχειν ἡ φιλία, καὶ οἱ νομοθέται μᾶλλον περὶ αὐτὴν σπουδάζειν ἢ τὴν δικαιοσύνην· ἡ γὰρ ὁμόνοια ὅμοιόν τι τῇ φιλίᾳ ἔοικεν εἶναι, ταύτης δὲ μάλιστα ἐφίενται κτλ.* cf. Politik II 1, 16. 1262b: *φιλίαν τε γὰρ οἰόμεθα μέγιστον εἶναι τῶν ἀγαθῶν ταῖς πόλεσιν (οὕτως γὰρ ἂν ἥκιστα στασιάζοιεν) καὶ τὸ μίαν εἶναι τὴν πόλιν ἐπαινεῖ μάλιστ' ὁ Σωκράτης, ὃ καὶ δοκεῖ κἀκεῖνος εἶναί φησι τῆς φιλίας ἔργον κτλ.*

schaft gegebenen Rahmen führt die Begriffsbestimmung der *φιλία* bei Aristoteles hinaus. Er verweist auf jenen Drang zum Gemeinleben, welcher schon den gemeinsam lebenden Tieren und in noch viel höherem Sinn dem Menschen eigentümlich ist;[1]) jenes Gemeingefühl, als dessen edle Frucht die „Menschenfreundlichkeit", die *φιλανθρωπία* erscheint, die immer aufs neue erkennen läßt, wie „nahe verwandt und lieb der Mensch dem Menschen ist" (*ὡς οἰκεῖον ἅπας ἄνθρωπος ἀνθρώπῳ καὶ φίλον*).[2])

Alle wahrhaft menschlichen Empfindungen verleugnet daher der Egoist, der alles nur um seinetwillen („*ἑαυτοῦ χάριν πάντα*") und nichts tut, wobei nicht sein Interesse im Spiele ist (*οὐδὲν ἀφ' ἑαυτοῦ πράττει*), der in dem allgemeinen Konkurrenzkampf um die äußeren Güter des Lebens, um Reichtum, Ehre und Genuß einzig diesem, seinem selbstsüchtigen Interesse folgt.[3])

Solcher Eigenliebe steht jene Gesinnung gegenüber, welche — je nach der Nähe des persönlichen Verhältnisses, nach Würdigkeit oder Dürftigkeit — jedem das Seine gewährt und so all den sittlichen Verbindlichkeiten gerecht zu werden sucht, welche die so ver-

---

[1]) Eth. VIII 1. 1155a, 16: *φύσει τε ἐνυπάρχειν ἔοικε* sc. *ἡ φιλία . . . τοῖς ὁμοεθνέσι πρὸς ἄλληλα καὶ μάλιστα τοῖς ἀνθρώποις, ὅθεν τοὺς φιλανθρώπους ἐπαινοῦμεν.*

[2]) Allerdings erklärt es Aristoteles für unmöglich, viele zu „lieben"; allein der Zusammenhang beweist, daß er hier nur eine bestimmte Art der Liebe im Auge hat, einen hohen Grad persönlicher Zuneigung (*φίλον σφόδρα εἶναι, ὑπερβολὴ φιλίας*), nicht die allgemeine Menschenliebe (Eth. IX 10. 1171a, 10). Die Liebe, heißt es ebd. 4. 1166b, 32, die mehr ist, als bloßes Wohlwollen, schließt eine Spannung des Gemütes (*διάτασιν*) und ein lebhaftes Verlangen (*ὄρεξιν*) in sich, wie es naturgemäß nur durch einzelne erregt werden kann. Deswegen stellt er aber die „Philanthropie" nicht weniger hoch, als z. B. die Hippokratik, die die Liebe zu den Menschen die Quelle der echten Liebe zur Kunst (des Arztes) nennt (*ἦν γὰρ παρῇ φιλανθρωπίη, πάρεστι καὶ φιλοτεχνίη.* de praeceptis l. IX 258). Dazu Weiß, Die ethischen Anschauungen im corpus Hippocraticum (Archiv f. Gesch. der Medizin IV, 1910, S. 244 f.).

[3]) Ebd. 8. 1168b, 15: *φιλαύτους καλοῦσι τοὺς ἑαυτοῖς ἀπονέμοντας τὸ πλεῖον ἐν χρήμασι κτλ.* Vgl. 1168a.

schiedenartigen Beziehungen zu Verwandten, Freunden, Mitbürgern und anderen Menschen dem einzelnen auferlegen.[1])

Es ist die Aufgabe der Erziehung, diese sozialen Gefühle im Volke möglichst zu entwickeln. Die Erziehung zu einem solchen sittlichen Gemeinschaftsleben aber ist wesentlich Sache des Staates, weil ja der Staat recht eigentlich eine Gemeinschaft der Gesinnung und Gesittung sein soll.[2]) Der Staat und seine Institutionen sind es vor allem, die den einzelnen zur sozialen Pflichterfüllung, insbesondere zu einem gemeinnützigen Gebrauch des Privateigentums zu erziehen und auf jene Ausgleichung der Begierden hinzuwirken haben, welche für Aristoteles die erste Bedingung sozialen Friedens ist.[3]) Ja der Staat hat die Erfüllung auch solch höherer sozialer Pflichten nötigenfalls zu erzwingen.[4])

Auch mit dieser Auffassung setzt sich Aristoteles in ausdrücklichen Widerspruch zu den einseitig individualistischen Doktrinen der Vorgänger, so z. B. zu dem Sophisten Lykophron, von dem er die bezeichnende Äußerung mitteilt, daß das Gesetz nichts sei, als ein „Bürge der gegenseitigen Rechtsansprüche" (*ἐγγυητὴς ἀλλήλοις*

[1]) Ebd. 1. 1165a, 29: *πρὸς ἑταίρους δ' αὖ καὶ ἀδελφοὺς παρρησίαν καὶ ἁπάντων κοινότητα. καὶ συγγενέσι δὲ καὶ φυλέταις καὶ πολίταις καὶ τοῖς λοιποῖς ἅπασιν ἀεὶ πειρατέον τὸ οἰκεῖον ἀπονέμειν, καὶ συγκρίνειν τὰ ἑκάστοις ὑπάρχοντα κατ' οἰκειότητα καὶ ἀρετὴν ἢ χρῆσιν. τῶν μὲν οὖν ὁμογενῶν ῥᾴων ἡ κρίσις, τῶν δὲ διαφερόντων ἐργωδεστέρα. οὐ μὴν διά γε τοῦτο ἀποστατέον, ἀλλ' ὡς ἂν ἐνδέχεται, οὕτως διοριστέον.* Ein interessantes und glaubwürdiges Zeugnis für die humane Auffassung des Aristoteles ist die Erzählung bei Stobäus 37, 32, wonach Aristoteles, als ihm wegen einer einem Unwürdigen erwiesenen Wohltat ein Vorwurf gemacht wurde, erwiderte: „Ich habe sie nicht dem Menschen, sondern der Menschlichkeit (*τῷ ἀνθρωπίνῳ*) erwiesen." Höher als diese Ethik steht auch die des Christentums nicht.

[2]) Politik II 2, 10a. 1263b: *δεῖ πλῆθος ὂν* sc. *τὴν πόλιν διὰ τὴν παιδείαν κοινὴν καὶ μίαν ποιεῖν.*

[3]) Ebd. II 4, 5. 1266b: *μᾶλλον γὰρ δεῖ τὰς ἐπιθυμίας ὁμαλίζειν ἢ τὰς οὐσίας, τοῦτο δ' οὐκ ἔστι μὴ παιδευομένοις ἱκανῶς ὑπὸ τῶν νόμων.*

[4]) Aristoteles verweist in dieser Beziehung auf Kreta und Sparta. Eth. I 13. 1102a, 10 u. X 9. 1180a, 14. Vgl. die analoge Auffassung Xenophons über die erzieherische Aufgabe des Staates. Staat der Lak. X 4—7. Kyropädie I 2, 2—3. Erziehung der Bürger zur Gerechtigkeit! ib. I 2, 6.

τῶν δικαίων).[1]) Es ist das so recht im Sinne einer Anschauung gedacht, für welche das Individuum der Angelpunkt des ganzen Rechtes und lediglich für sich selbst da ist. Das Recht besteht nur auf Grund eines Vertrages,[2]) in dem die einzelnen sich gegenseitig persönliche Sicherheit verbürgen, und dem man sich nur fügt, um sich neben den anderen behaupten zu können. Der Staat hat nur das gewaltsame Übergreifen von einer Freiheitssphäre in die andere zu verhüten und sich im übrigen gegenüber den Bestrebungen der einzelnen möglichst passiv zu verhalten. Zwischen ihm und den einzelnen Individuen besteht ebensowenig ein inneres Verhältnis, wie zwischen diesen selbst.

Im Hinblick auf diese Dogmatik des Egoismus entwickelt Aristoteles im dritten Buche der Politik die für alle Zeiten maßgebenden Grundgedanken einer Staats- und Gesellschaftsanschauung, für welche der Staat die weit über das Bedürfnis der Sicherheit hinausgehende Aufgabe der positiven Förderung von Kultur, Wohlfahrt und Sittlichkeit seiner Bürger hat.

Der Staat — so lauten diese Sätze — hat zwar seinen Ursprung in den notwendigsten Bedürfnissen der Menschen, aber in seiner Entwicklung soll er der Vervollkommnung ihres — äußeren und inneren — Daseins dienen.[3]) Der Staat ist auch kein bloßer Schutzverein gegen Rechtsverletzung und äußere Gewalt oder eine Anstalt für den Verkehr[4]) oder eine Erwerbsgenossen-

[1]) Ebd. III 5, 11. 1281a.

[2]) Da Aristoteles a. a. O. in unmittelbarem Zusammenhang mit der Theorie des Lykophron auch die Vertragstheorie erwähnt, so kann es kaum zweifelhaft sein, daß dieselbe der Ansicht Lykophrons entsprach. Es ergibt sich das übrigens schon aus dem Begriff der Verbürgung, die eben zwei Kontrahenten voraussetzt. — Die Lehre von der Entstehung des Staates durch Vertrag ist ja überhaupt der Sophistik eigen. cf. Rep. II 358e. Dazu Kaerst, Die Entstehung der Vertragstheorie im Altertum (Ztschr. f. Politik Bd. 2, 1910, S. 521 f.).

[3]) Politik I 1, 8. 1252b: *ἡ πόλις γινομένη μὲν τοῦ ζῆν ἕνεκεν, οὖσα δὲ τοῦ εὖ ζῆν.* cf. III 5, 10. 1280a.

[4]) Ebd. III 5, 10: . . . *μήτε συμμαχίας ἕνεκεν, ὅπως ὑπὸ μηδενὸς ἀδικῶνται, μήτε διὰ τὰς ἀλλαγὰς καὶ τὴν χρῆσιν τὴν πρὸς ἀλλήλους κτλ.*

schaft.[1]) Denn auch selbständige Staaten schließen unter sich Schutzbündnisse und Handelsverträge ab, kümmern sich aber nichts um die Sittlichkeit und Bildung des Volkes, mit dem das Vertragsverhältnis besteht; während doch gerade die Sorge für diese wahren Lebenswerte von der Idee einer wahren staatsbürgerlichen Gemeinschaft unzertrennlich ist.

Daher macht auch die Einheit des Ortes an sich noch keinen Staat. Wenn man zwei in sich verschiedenartige Gemeinwesen — Aristoteles nennt beispielsweise Megara und Korinth — so zusammenrücken könnte, daß sie eine ununterbrochene Häuserreihe bildeten, so würde dadurch noch kein einheitlicher Staat entstehen. Oder wenn eine Anzahl von Individuen zwar gesondert lebte, aber doch nahe genug, um miteinander verkehren zu können, und wenn sie überdies noch einen Friedensverein unter sich schlössen zur Vermeidung von Rechtsverletzungen, sowie eine Verbindung zur gemeinsamen Verteidigung, so wäre auch das noch kein Staat. Ja selbst gesetzt den Fall, sie entschlössen sich zu einem förmlichen Synoikismos und zögen zusammen, jeder einzelne aber würde fortfahren, sein eigenes Haus wie einen Staat für sich zu betrachten und sich selbst nur als Mitglied eines Schutzvereins, der zu nichts verpflichtet, als zum Beistand gegen äußere Gewalt, so würde eine wahrhaft staatliche Gemeinschaft ebensowenig bestehen, wie zuvor, da sich ja in Bezug auf Art und Zweck des gegenseitigen Verkehrs nichts geändert hätte.[2])

---

[1]) In der bekannten Polemik gegen den Anspruch der Plutokraten auf politische Privilegierung des Besitzes (a. a. O.) heißt es: *εἰ μὲν γὰρ τῶν κτημάτων χάριν ἐκοινώνησαν καὶ συνῆλθον, τοσοῦτον μετέχουσι τῆς πόλεως, ὅσον περ καὶ τῆς κτήσεως.* — Man wird dabei lebhaft an die Polemik Gneists gegen das moderne Manchestertum erinnert, das den Staat wie eine Aktiengesellschaft betrachtet oder wie eine mit Geldbeiträgen erkaufte Maschine, die den Privatpersonen möglichst viel Genüsse sichern soll.

[2]) Ebd. 13. 1281a: *εἰ γὰρ καὶ συνέλθοιεν οὕτω κοινωνοῦντες, ἕκαστος μέντοι χρῷτο τῇ ἰδίᾳ οἰκίᾳ ὥσπερ πόλει καὶ σφίσιν αὐτοῖς ὡς ἐπιμαχίας οὔσης βοηθοῦντες ἐπὶ τοὺς ἀδικοῦντας μόνον, οὐδ' οὕτως ἂν εἶναι δόξειε πόλις τοῖς ἀκριβῶς θεωροῦσιν, εἴπερ ὁμοίως ὁμιλοῖεν συνελθόντες.*

Es ist also klar, daß der Staat mehr ist, als eine bloße Gemeinschaft des Wohnortes oder ein Verein zur Verhütung des Unrechtes und zur Förderung des Verkehrs.[1]) All das ist zwar die notwendige Voraussetzung für das Bestehen des Staates, aber das Ziel dieser Gemeinschaft ist nicht das bloße Zusammenleben, sondern ein Gemeinschaftsleben, das zugleich das Schöne und Gute erstrebt.[2])

Insoferne ist der Staat zugleich eine Anstalt zur Verwirklichung menschlicher Glückseligkeit; nicht in dem materialistischen Sinne des Wortes — „denn es widerspricht einer hochherzigen und wahrhaft liberalen Gesinnung, alles nur auf den äußeren Nutzen zu beziehen“[3]) —; diese Glückseligkeit besteht vielmehr vor allem in der Vervollkommnung dessen, was der edelste Teil des menschlichen Wesens ist, in der Entwicklung der geistigen und sittlichen Anlagen des Menschen.[4]) Ihr gegenüber sind die äußeren Güter (*τὰ ἐκτὸς, τὰ ἐξωτερικά*) von sekundärer Bedeutung. Sie sind bis zu einem gewissen Grade unentbehrlich; aber während der geistige und sittliche Fortschritt seiner Natur nach ein unbegrenzter ist und sein soll, verbürgt das keine Schranken kennende Streben nach Vermehrung der materiellen Güter weder das Glück der Gesamtheit, noch des einzelnen. Im Gegenteil! Der materielle Reichtum kann, wenn er ein gewisses Maß überschreitet, auch zum Unheil ausschlagen und die sittlichen Lebenszwecke selbst gefährden.[5])

---

[1]) Ebd.: *φανερὸν τοίνυν ὅτι οὐκ ἔστιν ἡ πόλις κοινωνία τόπου καὶ τοῦ μὴ ἀδικεῖν σφᾶς αὐτοὺς καὶ τῆς μεταδόσεως χάριν.*

[2]) Ebd. 1281a: *πόλις δὴ ἡ γενῶν καὶ κωμῶν κοινωνία ζωῆς τελείας καὶ αὐτάρκους ⟨χάριν⟩. τοῦτο δ' ἐστίν, ὡς φαμέν, τὸ ζῆν εὐδαιμόνως καὶ καλῶς.* Vgl. ebd.: *τῶν καλῶν ἄρα πράξεων [χάριν] θετέον εἶναι τὴν πολιτικὴν κοινωνίαν, ἀλλ' οὐ τοῦ συζῆν.*

[3]) Ebd. 1338a.

[4]) Politik IV 1, 5. 1323b: *ὅτι μὲν οὖν ἑκάστῳ τῆς εὐδαιμονίας ἐπιβάλλει τοσοῦτον, ὅσον περ ἀρετῆς καὶ φρονήσεως καὶ τοῦ πράττειν κατὰ ταῦτας, ἔστω συνωμολογημένον ἡμῖν, μάρτυρι τῷ θεῷ χρωμένοις, ὃς εὐδαίμων μέν ἐστι καὶ μακάριος, δι' οὐδὲν δὲ τῶν ἐξωτερικῶν ἀλλὰ δι' αὐτὸν αὐτὸς καὶ τῷ ποιός τις εἶναι τὴν φύσιν, ἐπεὶ καὶ τὴν εὐτυχίαν τῆς εὐδαιμονίας διὰ ταῦτ' ἀναγκαῖον ἑτέραν εἶναι.*

[5]) Ebd. 4: *τὰ μὲν γὰρ ἐκτὸς ἔχει πέρας, ὥσπερ ὄργανόν τι (πᾶν γὰρ τὸ*

Nun aber sind es ja, wie Aristoteles in der Erörterung der Ethik über den Egoismus hervorhebt, gerade die äußeren Güter: Reichtum, Ehre und Sinnengenuß, die die meisten Menschen als die höchsten in heißem Bemühen erstreben und die daher Gegenstand des beständigen Kampfes der Leidenschaften und Begierden sind.[1]) Insbesondere ist es die Eigenart des auf das Geld gerichteten Erwerbstriebes, daß er dasselbe ins Grenzenlose zu vermehren trachtet.[2]) Den meisten Menschen ist es eben nur um das äußere Dasein, nicht um die Veredlung des Lebens zu tun.[3]) Da aber die Grenze des Lebens unbekannt ist, so ist auch die Lebensfürsorge eine unbegrenzte und damit das Bestreben, sich ein möglichst reiches Maß von Mitteln zum Leben zu verschaffen. Diejenigen aber, die auch nach Verschönerung des Lebens trachten, haben dabei meist die äußeren Genüsse im Auge, und da die Voraussetzung derselben eben der Besitz ist, so richtet sich auch bei ihnen das ganze Dichten und Trachten auf den Vermögenserwerb. Auch kennt dann naturgemäß dieser Erwerbstrieb ebensowenig eine Grenze, wie der Genuß, der sein Ziel ist.[4]) Indem so das Leben der großen Mehrheit von einseitigen Trieben beherrscht wird, entsteht ein Antagonismus zwischen den Lebenszwecken des einzelnen und den Zwecken des Staates als des Trägers der höheren Güter der Menschheit, deren Verwirklichung eine harmonische Ausgleichung der menschlichen Triebe, das richtige sittliche Maß bedeutet. Wenn es daher recht eigentlich Aufgabe des Staates ist, den Egoismus der einzelnen dem Wohle des Ganzen zu unterwerfen, so wird das Objekt, an welchem sich dieser Egoismus betätigt, und aus welchem

*χρήσιμόν ἐστιν, ὧν τὴν ὑπερβολὴν ἢ βλάπτειν ἀναγκαῖον ἢ μηδὲν ὄφελος εἶναι αὐτῶν τοῖς ἔχουσιν*).

[1]) Eth. IX 8. 1168b, 19. Politik IV 1, 3. 1323a.

[2]) Ebd. I 3, 18. 1257b: *πάντες γὰρ εἰς ἄπειρον αὔξουσιν οἱ χρηματιζόμενοι τὸ νόμισμα.*

[3]) Ebd. 19. 1258a.

[4]) Aristoteles wiederholt hier nur die Auffassung Platos über den Zusammenhang zwischen der Unersättlichkeit der Gewinnsucht und der Maßlosigkeit der Bedürfnisse. Leg. XI 918d.

er immer neuen Anreiz und neue Nahrung erhält, das Gebiet der materiellen Interessen, für den Staat ein Gegenstück besonderer Aufmerksamkeit sein müssen.

Er hat um dieser seiner Ziele willen mit Entschiedenheit Stellung zu nehmen gegen den extremen Individualismus auf wirtschaftlichem Gebiet. Gegenüber einer Lehre, die unter Berufung auf den Kampf um das Dasein in der Natur und das natürliche Recht des Starken über den Schwachen dem Eingreifen des Staates in den wirtschaftlichen Konkurrenzkampf grundsätzlich ablehnend gegenüberstand, welche das „freie Gehenlassen", das „*πάντα ἐατέον*"[1]) als das Naturgemäße proklamierte, stellt Aristoteles — ebenso wie Plato — dem Staate die Aufgabe einer sittlichen Reinigung des Wirtschaftslebens, einer positiven Bekämpfung der Ausschreitungen des wirtschaftlichen Selbstinteresses. Auch auf wirtschaftlichem Gebiete soll die Sphäre individuellen Wollens und Handelns den Lebensbedingungen der Gemeinschaft gemäß bestimmt werden. Der Naturgewalt der materiellen Interessen, welche die Gesellschaft beherrschen und überall des Besseren im Menschen Herr zu werden trachten, wird die hohe Idee des Staates als einer sittlichen Lebensgemeinschaft gegenübergestellt, welche den Beruf und — bei richtiger Organisation — auch die Kraft hat, dem höheren Rechte der ethischen Ziele über die einseitig wirtschaftlichen Zwecke, und sei es auch durch Zuhilfenahme staatlicher Zwangsgewalt, zum Siege zu verhelfen.

Es sollte dem Egoismus nicht bloß durch die Erziehung der einzelnen zur Sittlichkeit entgegengewirkt, sondern ihm unmittelbar der Boden selbst streitig gemacht werden, auf dem er sich am rücksichtslosesten hatte zur Geltung bringen können, der Boden des wirtschaftlichen Verkehrslebens.

[1]) Aristoteles a. a. O. II 4, 12b. Die Stelle hätte wohl verdient, in der Geschichte des „Laissez-faire" genannt zu werden, das uns hier zum ersten Male entgegentritt. Zwar bezeichnet Aristoteles das Prinzip des *πάντα ἐατέον* nicht mit ausdrücklichen Worten als Bestandteil der individualistischen Theorien; aber es war das ebensowenig notwendig, wie bei der Vertragstheorie, da jenes Prinzip in der von ihm bekämpften Idee des bloßen Rechtsstaates implicite enthalten war.

## Zweiter Abschnitt.

## Die platonische Kritik der geschichtlichen Staats- und Gesellschaftsordnung.

Wenn die Erhebung des Staates über die einseitige Herrschaft des Güterlebens als ein fundamentales Problem der Politik aufgestellt wurde, so ergab sich für die philosophische Staatslehre von selbst die weitere Aufgabe, durch die einschneidende Kritik der bestehenden Wirtschafts- und Gesellschaftsordnung ihrerseits den Kampf aufzunehmen und das öffentliche Bewußtsein so eindringlich wie möglich auf die Gefahren hinzuweisen, mit denen das Übergewicht des wirtschaftlichen Egoismus das ganze Volks- und Staatsleben bedrohte. Ausdrücklich hat Plato für die politischen Wissenschaften die Notwendigkeit betont, sich nicht bloß auf „leere" Theorien zu beschränken, sondern auch auf die Geschichte und die Erscheinungen des tatsächlichen Lebens einzugehen.[1]) Insbesondere scheint ihm eine Untersuchung über das Ideal der „Gerechtigkeit", wie er sie mit der Konstruktion des „besten Staates" verbindet, ohne eine Analyse des gegenteiligen Prinzipes und seiner tatsächlichen Lebensäußerungen unvollständig.[2]) Denn nur so erhalten wir eine genügende Antwort auf die Frage, „durch welche Gesetze das, was sich erhält, erhalten bleibt und durch welche das, was untergeht, zugrunde gerichtet wird, was also beseitigt werden muß, damit ein Staat glücklich werde".[3])

In wahrhaft großartiger Weise führt uns auf diesem Wege Plato zu der Erkenntnis des innersten Wesens der sozialen Mißstände seines Volkes. Das achte Buch des „Staates" mit seiner einschneidenden Kritik eines ganz in der Gesellschaft aufgegangenen

[1]) Leg. III 684a: *περιτυχόντες γὰρ ἔργοις γενομένοις, ὡς ἔοικεν, ἐπὶ τὸν αὐτὸν λόγον ἐληλύθαμεν, ὥστε οὐ περὶ κενόν τι ζητήσομεν τὸν αὐτὸν λόγον, ἀλλὰ περὶ γεγονός τε καὶ ἔχον ἀλήθειαν.*

[2]) Rep. VIII 545a. Vgl. 473b, 544a: *τῶν δὲ λοιπῶν πολιτειῶν ἔφησθα, ὡς μνημονεύω, τέτταρα εἴδη εἶναι, ὧν καὶ πέρι λόγον ἄξιον εἴη ἔχειν καὶ ἰδεῖν αὐτῶν τὰ ἁμαρτήματα καὶ τοὺς ἐκείναις αὖ ὁμοίους κτλ.*

[3]) Leg. III 683b.

und von der Gesellschaft beherrschten Staatslebens ist eine einzige gewaltige Anklageschrift gegen die plutokratische sowohl, wie gegen die ochlokratische Souveränität der materiellen Interessen.

Plato geht aus von dem Punkte der Entwicklung,[1]) wo statt der Staat und Gesellschaft zusammenhaltenden Motive ein zersetzender, die sozialen Bande auflösender Egoismus und mit ihm die „Jagd nach dem Golde" (*χρηματισμός*) für den herrschenden Teil der Gesellschaft die allgewaltige Triebfeder des Handelns geworden ist.[2]) Diese Wandlung des öffentlichen Geistes erzeugt nach Plato selbst in einer aristokratischen Gesellschaft eine Klasse von Menschen, deren Götze das Geld ist, das sie insgeheim mit roher Leidenschaft verehren. Ihre Hauptsorge gilt ihren Geldschränken und den Depots, wo sie ihr Geld sicher bergen können. An ihren Wohnungen schätzen sie vor allem die Mauer, die sie von der Außenwelt scheidet. Denn sie sollen ihr „ureigenstes Nest" sein, in dessen Dunkel sie mit Weibern und, mit wem es ihnen sonst beliebt, ungestört dem Genusse leben und ihre Handlungen dem Auge des Gesetzes entziehen können. Sie werden erfinderisch in immer neuen Formen des Aufwandes und modeln darnach selbst die Gesetze um, die Bürgen alter Einfachheit des Lebens, denen sie und ihre Frauen untreu werden.[3])

Der goldgefüllte Geldschrank der Reichen (*ταμιεῖον ἐκεῖνο χρυσίου πληρούμενον*)[4]) beginnt nun aber sehr bald seine An-

[1]) Wenn ich von „Entwicklung" rede, so ist dies nicht so zu verstehen, als ob der von Plato geschilderte Auflösungsprozeß sich mit dem tatsächlichen Verlauf der politischen Entwicklung in den einzelnen Hellenenstaaten decke. Plato will in dieser typischen Entwicklungsgeschichte des Individualismus nur ein ideales Durchschnittsbild geben, welches in großen allgemeinen Zügen zeigt, wie die Kräfte der sozialen Zersetzung mit innerer Notwendigkeit zu einer stufenweisen Verschlechterung der staatlichen Verhältnisse führen mußten, mochte auch der geschichtliche Verlauf im einzelnen von dem hier aufgestellten Schema abweichen.

[2]) 547 ff.

[3]) 548 a.

[4]) 550 d.

ziehungskraft auf die Allgemeinheit auszuüben. Es wird unter ihnen selbst und dann in immer weiteren Kreisen, indem stets der eine auf den andern blickt, ein förmlicher Wettkampf um den materiellen Besitz entfesselt, der die Erwerbsgier stetig steigert, während anderseits die idealen Güter (die ἀρετή) in der öffentlichen Wertschätzung sinken. Eine Entwicklung, die auf den Volksgeist notwendig entsittlichend wirken muß. Denn wo man sich vor dem Reichtum und den Reichen beugt, da wird man naturgemäß die Tugend und die „Guten" geringer achten. (Virtus post nummos!) Das aber, was einer steten Achtung sich erfreut, wird geübt, das gering Geachtete vernachlässigt.[1])

Die Folge dieser Herrschaft des Geldes und der Spekulation ist dann natürlich die, daß auch der Staat in Abhängigkeit von den Geldmagnaten gerät; und der Ausdruck dieser Abhängigkeit ist die politische Herrschaft des Kapitals, die Plutokratie[2]) oder die Herrschaft der wenigen. Der Reichtum allein wird gepriesen und bewundert, er wird der Weg zu den höchsten Ehren des Staates, während der Nichtbesitzende schon um dieser seiner Armut willen mißachtet wird. Eine Summe Geldes (πλῆθος χρημάτων) bildet den Maßstab, der über das Recht des einzelnen im Staat entscheidet.[3]) Der Staat zerfällt gewissermaßen in zwei Staaten, den

[1]) ib. VIII 551 a: *Τιμωμένου δὴ πλούτου ἐν πόλει καὶ τῶν πλουσίων ἀτιμοτέρα ἀρετή τε καὶ οἱ ἀγαθοί. Δῆλον. Ἀσκεῖται δὴ τὸ ἀεὶ τιμώμενον, ἀμελεῖται δὲ τὸ ἀτιμαζόμενον.* Wie treffend diese Beobachtung ist, zeigt die analoge Kritik des modernen Kapitalismus bei Schäffle, Bau und Leben des sozialen Körpers III 439, der die von Plato hervorgehobene Erscheinung mit Recht daraus erklärt, daß, wo das Ringen um materielle Vorteile hauptsächlich entwickelt ist, der Ausdruck des Wertes der rivalisierenden Personen vorzugsweise ein materieller sein wird. Der materielle Ausdruck des sozialen Wertes rivalisierender Parteien und die Selbstbefriedigung der im Konkurrenzkampf siegreichen Individuen erfolge eben darum in großem Aufwand und raschem Wechsel der Formen luxuriöser Erscheinung.

[2]) Der Ausdruck wird allerdings an dieser Stelle nicht gebraucht; er findet sich aber bereits bei Platos Lehrer, Sokrates, auf die Geldherrschaft angewandt. Vgl. Xenophon Mem. IV 6, 12.

[3]) ib. 551 b.

der Reichen und der Armen, die denselben Raum bewohnend sich feindselig gegenüberstehen und wenigstens insgeheim sich fortwährend befehden.[1]) Auch äußerlich wird der Staat durch diese Entwicklung der Dinge geschwächt. Seine Wehrhaftigkeit leidet. Denn die Besitzenden, die an ihrem Gute hängen, scheuen die finanziellen Opfer, welche die Landesverteidigung erheischt, und sie haben anderseits, wenn sie die Massen unter die Waffen rufen, stets zu fürchten, daß ihnen dieselben gefährlicher werden könnten, als der auswärtige Feind.[2])

Das größte aller Übel aber ist nach Plato die dem Geiste der Geldherrschaft entsprechende, oder wenigstens von ihr zugelassene absolute Freiheit der Veräußerung und des Erwerbes der Güter. Es entsteht dadurch jene ungesunde Anhäufung des Kapitals, welche einzelne überreich macht, während andere in einen Zustand hoffnungsloser Armut herabsinken. Die Kehrseite des Mammonismus ist der Pauperismus und das Proletariat oder — um uns enger an die Ausdrucksweise Platos anzuschließen — die Klasse der „völlig Besitzlosen", die im Staate leben, ohne einen Teil desselben auszumachen, weder wirtschaftlich als Geschäftsleute und Handwerker, noch militärisch, für den Roß- und Hoplitendienst, ins Gewicht fallen, die eben nichts sind als die „Armen", die „Dürftigen".[3])

Offenbar im Hinblick auf die fortwährende Vernichtung der kleinen Vermögen durch die großen, die Verknechtung des Volkes durch Pacht und Schulden, wie sie die sozialökonomische Entwicklung der Zeit charakterisiert, stellt Plato es als eine allgemeine Erfahrung hin, daß die Plutokratie die große Masse derjenigen, welche sich

---

[1]) 551 d: . . . δύο ἀνάγκη εἶναι τὴν τοιαύτην πόλιν, τὴν μὲν πενήτων, τὴν δὲ πλουσίων οἰκοῦντας ἐν τῷ αὐτῷ, ἀεὶ ἐπιβουλεύοντας ἀλλήλοις.

[2]) 551 e.

[3]) 552 a: ὅρα δή, τούτων πάντων τῶν κακῶν εἰ τόδε μέγιστον αὖτη πρώτη παραδέχεται. Τὸ ποῖον; Τὸ ἐξεῖναι πάντα τὰ αὑτοῦ ἀποδόσθαι, καὶ ἄλλῳ κτήσασθαι τὰ τούτου, καὶ ἀποδόμενον οἰκεῖν ἐν τῇ πόλει μηδὲν ὄντα τῶν τῆς πόλεως μερῶν, μήτε χρηματιστὴν μήτε δημιοῦργον μήτε ἱππέα

nicht zur herrschenden Klasse emporzuschwingen vermögen, am Ende in eine proletarische Existenz herabdrückt,[1]) daß sie den Abstand der kleinen Leute von der Aristokratie des Besitzes stetig vergrößert. Es ist mit anderen Worten dasselbe, was der moderne Sozialismus zum Ausgangspunkt seiner Kritik des Bestehenden macht; die Entblößung der Arbeitenden von den Produktionsmitteln und die Ansammlung derselben in den Händen einer Minderheit, die nicht mehr zu arbeiten braucht und daher auch eine Klasse von Müßiggängern, Genießern und Verschwendern erzeugt, die Plato auch wieder echt modern als Drohnen bezeichnet.[2])

Dieses Drohnentum ist ein Krebsschaden der Gesellschaft (*νόσημα πόλεως*)[3]) und schlimmer als das im Bienenstaat. Denn die geflügelten Drohnen hat die Gottheit wenigstens stachellos geschaffen, jene menschlichen aber teilweise mit argen Stacheln versehen. Aus ihnen rekrutiert sich besonders das in der plutokratischen Gesellschaft so zahlreiche Kontingent der Diebe, Beutelschneider, Tempelräuber und Anstifter aller sonstigen Unbill, deren die Staatsgewalt nur mit Mühe Herr wird. Allerdings gibt es im Menschenstaat auch Drohnen, welche nicht in dieser Weise stachelbewehrt, d. h. minder beherzt sind, als ihre entschlosseneren Genossen, die im Kampf gegen Sittlichkeit und Recht voranstehen. Dafür aber schweben sie auch stets in Gefahr, im Alter zu Bettlern zu werden und so doch wieder die Zahl der gefährlichen Klassen zu vermehren.[4])

---

*μήτε ὁπλίτην, ἀλλὰ πένητα καὶ ἄπορον κεκλημένον. Πρώτη ἔφη. Οὔκουν διακωλύεταί γε ἐν ταῖς ὀλιγαρχουμέναις τὸ τοιοῦτον· οὐ γὰρ ἂν οἱ μὲν ὑπέρπλουτοι ἦσαν, οἱ δὲ παντάπασι πένητες.*

[1]) 552d: *Τί οὖν; ἐν ταῖς ὀλιγαρχουμέναις πόλεσι πτωχοὺς οὐχ ὁρᾷς ἐνόντας; Ὀλίγου γ', ἔφη, πάντας τοὺς ἐκτὸς τῶν ἀρχόντων.*

[2]) Ebd. u. 421.

[3]) Die durch den Kapitalismus großgezogenen Faulenzer nennt ganz im Sinne dieses platonischen Bildes Schäffle, Kapitalismus und Sozialismus S. 33, „nicht bloß Tagediebe, sondern auch Räuber an der Gesellschaft, der sie Lebenskraft entnehmen, ohne Leben aus eigener Kraft zu ersetzen".

[4]) 554c.

Neben diesem Drohnentum, das überall, wo es auftaucht, ähnliche Störungen im sozialen Organismus erzeugt, wie Schleim und Galle im physischen Körper,[1]) tritt uns als typische Charaktererscheinung der plutokratischen Gesellschaft das Spekulantentum entgegen: die Leute, von denen Plato sagt, daß sie Begehrlichkeit und Geldgier auf den Herrschersitz in ihrer Seele erheben und mit Stirnbinden, goldenen Ketten und Ehrensäbeln angetan zum Großkönig in ihrem Innern erkiesen.[2])

Um emporzukommen, gehen sie mit ihrem ganzen Dichten und Trachten auf im Erwerbe. Während aber ihre Habe sich mehrt, verarmen sie an Geist und Gemüt, indem sie beides zum Sklaven der Erwerbsgier machen und den Verstand über nichts anderes forschen und sinnen lassen, als wodurch geringeres Vermögen sich mehrt, das Herz aber nichts anderes bewundern und in Ehren halten lassen, als den Reichtum und die Reichen.[3]) Schmutzige Seelen, die ihren Ehrgeiz auf weiter nichts richten, als auf Gelderwerb, und aus allem und jedem Nutzen zu ziehen wissen für den einen Zweck der Bereicherung. Alles Bildungsinteresse geht ihnen ab; denn wie könnten sie sonst „einen Blinden zum Reigenführer" erkiesen?[4])

Auch in diesen Menschen beginnen sich drohnenartige Begierden (*κηφηνώδεις ἐπιθυμίαι*) zu regen, sobald sich ihnen die Möglichkeit zur Ausbeutung von Schwachen, z. B. hilflosen Waisen, oder sonst — z. B. bei der Verwendung fremder Gelder — eine Ge-

[1]) 564 b.

[2]) 553 c.

[3]) 553 d.

[4]) Der Gott des Reichtums, Plutos, wurde bekanntlich als blind gedacht. Reigenführer wird er insofern genannt, als bei seinen Verehrern die Geldgier alles andere überwiegt, gewissermaßen den Reigen ihrer Wünsche führt, wie der Chorführer im Drama. —

Zu dem Urteil selbst vgl. die treffende Bemerkung von Schmoller, daß gegenwärtig die Unbildung und Unkultur nicht bloß beim Proletariat, sondern gerade bei den an Besitz am schnellsten wachsenden Gesellschaftskreisen zunehme. Grundfragen S. 108.

legenheit bietet, ungestraft unrecht zu tun.[1]) Und dabei können diese Leute im geschäftlichen Verkehr als ehrenwerte Männer dastehen! Denn sie sind klug genug, zur rechten Zeit ihre Begierden zurückzudrängen, weil sie wohl zu berechnen wissen, wo ihnen die Unehrlichkeit teurer zu stehen kommen würde, als der Verzicht auf widerrechtlichen Gewinn. Sie erscheinen wohlanständiger als viele andere, obgleich sie von der echten Tugend einer mit sich selbst einigen, harmonisch gestimmten Seele himmelweit entfernt sind.[2])

Übrigens arbeitet das Prinzip der Kapitalherrschaft selbst diesem Spekulantentum in die Hand. Der Unersättlichkeit der kapitalistischen Gesellschaft, die von dem, was sie als das höchste Gut betrachtet, niemals genug haben kann,[3]) entspricht so recht jene Freiheit, welche jedem gestattet, beliebig über seinen Besitz zu verfügen, damit ja das Kapital Gelegenheit bekommt, durch Darlehensgeschäfte und schließlich durch den Ankauf verschuldeter Güter sich zu bereichern.[4]) Diese Freiheit bringt vor allem denjenigen den Ruin, welche der Tendenz des plutokratischen Zeitalters zum unwirtschaftlichen Konsum, zum Luxus, erliegend den Geldmännern in die Hände fallen.[5])

---

[1]) 554c ff. [2]) 554e.

[3]) 555b: *ἀπληστία τοῦ προκειμένου ἀγαθοῦ, τοῦ ὡς πλουσιώτατον δεῖν γίγνεσθαι.*

[4]) 555c: *ἄτε, οἶμαι, ἄρχοντες ἐν αὐτῇ οἱ ἄρχοντες διὰ τὸ πολλὰ κεκτῆσθαι, οὐκ ἐθέλουσιν εἴργειν νόμῳ τῶν νέων ὅσοι ἂν ἀκόλαστοι γίγνωνται, μὴ ἐξεῖναι αὐτοῖς ἀναλίσκειν τε καὶ ἀπολλύναι τὰ τῶν τοιούτων καὶ εἰσδανείζοντες ἔτι πλουσιώτεροι καὶ ἐντιμότεροι γίγνωνται.*

[5]) Wie nahe sich diese platonische Kritik des Kapitalismus mit analogen Erscheinungen der modernen Literatur berührt, zeigt u. a. das dramatische Sittengemälde von Henri Becque, „Die Raben". Das leitende Motiv der Handlung ist hier wie dort L'Argent, der Goldrausch. Es wird ganz in platonischem Sinne an dem Leben der modernen Gesellschaft gezeigt, wie die diesem Rausche Verfallenen niemals befriedigt und immer von neuem dürstend ohne Rücksicht und Erbarmen über die wirtschaftlich Schwachen hinwegschreiten, sich wie fressende Aasgeier über sie stürzen, Leib und Seele, Ehr und Gut derselben als willkommene Beute betrachten, ja selbst Recht und Gesetz nach ihrem Willen zu beugen wissen.

Die Verarmten nun, fährt Plato im Sinne des oben erwähnten Bildes fort, kauern im Staate mit Stacheln und sonstigen Waffen ausgerüstet, die einen mit Schulden überbürdet, die andern ehrlos geworden, wieder andere von beidem betroffen, alle aber voll Haß und über Anschlägen brütend gegen die, welche sie um das Ihrige gebracht, wie überhaupt gegen alle Welt, begierig lauernd auf einen allgemeinen Umsturz. Die Geldmänner aber, die geduckt umherschleichen wie das leibhaftige böse Gewissen, und diese ihre Opfer gar nicht zu bemerken scheinen, „schleudern, verwundend unter den übrigen auf den, der sich ihnen preisgibt, den Pfeil des Geldes und erzeugen, indem sie in den Zinsen eine reiche Nachkommenschaft solchen Vaters (d. h. des Geldes) an sich bringen, der Drohnen und Bettler die Menge im Staate".[1])

Dabei ist ihnen die Stimmung, die sie durch all das in der Gesellschaft hervorrufen, so wenig eine Mahnung, daß sie ruhig zusehen, wie insbesondere die jüngere Generation sich der Schwelgerei ergibt, allen Anstrengungen des Körpers und Geistes abgeneigt, weichlich und schlaff wird,[2]) während sie selbst gleichgültig gegen alles andere, als den Gelderwerb, um wahre Tugend sich eben so wenig bemühen, wie der verachtete Proletarier.[3])

---

[1]) 555 d: *οἱ δὲ δὴ χρηματισταὶ ἐγκύψαντες, οὐδὲ δοκοῦντες τούτους ὁρᾶν, τῶν λοιπῶν τὸν ἀεὶ ὑπείκοντα ἐνιέντες ἀργύριον τιτρώσκοντες, καὶ τοῦ πατρὸς ἐκγόνους τόκους πολλαπλασίους κομιζόμενοι, πολὺν τὸν κηφῆνα καὶ πτωχὸν ἐμποιοῦσι τῇ πόλει.* — Es erinnert lebhaft an diese Ausführung Platos über den Zusammenhang zwischen Kapitalnutzung und sozialer Frage, wenn z. B. Proudhon sagt, daß diese Kapitalnutzung in Gestalt von Rente, Zinsen, Profit, Agio usw. notwendig den Parasitismus, den Bettel, das Vagabundentum, den Diebstahl, Mord usw. zur Folge haben müsse.

[2]) Diese Unterscheidung der im Reichtum aufgewachsenen Generation von derjenigen, welche denselben in zäher Arbeit errungen, ist sehr bezeichnend. Sie lehrt uns, wie unrichtig es ist, wenn gewöhnlich, z. B. von Lange, Gesch. des Materialismus II³ 456, behauptet wird, daß in den kapitalistischen Perioden des Altertums nicht, wie heutzutage, die Kapitalbildung, sondern der unmittelbare Genuß das maßgebende Interesse gebildet habe.

[3]) 556 b: Man sieht, es finden sich in der platonischen Schilderung alle wesentlichen Züge des Bildes, welches die moderne Plutokratie gewährt,

So zieht man selbst jene gefährliche Schmarotzerpflanze auf dem Boden der Geldherrschaft groß, den berufsmäßigen Müßiggang, der mit Hilfe des ererbten Renteneinkommens sich selbst von Beruf und Arbeit dispensiert. Plato hat das Leben dieser reichen Müßiggänger, das zum Spiel der ephemersten Stimmungen und Launen wird, in seiner ganzen inneren Haltlosigkeit mit scharfem Griffel gezeichnet. Der Verfall aller geistigen und moralischen Energie, wie ihn der arbeitslose Rentengenuß mit psychologischer Notwendigkeit herbeiführt, könnte kaum anschaulicher geschildert werden, als in dem Bild, welches Plato von dem „demokratischen", d. h. persönliche Ungebundenheit über alles liebenden Sohne des „oligarchischen" geldmächenden Vaters entworfen hat:

„So lebt der Mann in den Tag hinein, ein Spielball jeder flüchtigen Laune. Heute schwelgt er in Wein und Tafelmusik, morgen wieder trinkt er Brunnen und braucht eine Entfettungskur. Bald treibt er allerlei Leibesübungen, bald ergibt er sich dem dolce far niente; dann wieder tut er, als gäbe er sich mit Studien ab, oder er spielt den Politiker, besteigt die Tribüne und sagt und tut, was ihm gerade beifällt. Reizen ihn die Lorbeeren eines Strategen oder der Gewinn eines Spekulanten, so wirft er sich alsbald mit Eifer auf diese Gebiete. Und so ist in seinem Leben keine Ordnung, keine Zucht; er jedoch nennt ein solches Leben süß und frei und lebt es bis an sein Ende."[1])

Freilich arbeitet er mit diesem „freien und glücklichen" Leben, das keine Pflichten kennt, gleichzeitig an der Beschleunigung des Gerichtes, welches die herrschende Gesellschaftsklasse durch das ge-

---

von der z. B. Lange, Die Arbeiterfrage S. 59, sagt: „Sie geht mit verhältnismäßig seltenen Ausnahmen von dem Prinzip des Erwerbs nicht ab. Sie begnügt sich leicht mit einem äußeren Anstrich von Bildung, verachtet das Einfache und Edle, versäumt es, in ihrer Nachkommenschaft vor allen Dingen männlichen Mut und Erhabenheit über den Wechsel äußerer Geschicke zu erzeugen; und so bleibt ihre vermeintlich so unüberwindliche Geldmacht ein Koloß auf tönernen Füßen.

[1]) 561 c.

schilderte Tun und Denken ihrer erwerbenden, wie ihrer genießenden Elemente über sich selbst heraufbeschwört.

Plato hebt dabei vor allem die psychologische Rückwirkung auf die unteren Volksklassen hervor.

„Wenn bei solcher Gemütsverfassung Herrschende und Beherrschte miteinander in nähere Berührung kommen, bei Reisen, Wallfahrten, Heereszügen u. dgl., insbesondere, wenn in den Gefahren des Krieges der eine den andern beobachtet, wird da der Reiche Veranlassung haben, auf den Armen verächtlich herabzusehen? Wird nicht vielmehr das Gegenteil eintreten, wenn ein sehniger, handfester, von der Sonne verbrannter Mann aus dem Volke im Felde seine Stelle neben einem Reichen erhält, der an schattige Behaglichkeit gewöhnt ist oder an übermäßiger Wohlbeleibtheit leidet, und er dessen Keuchen und Not mit ansieht? Wird dem Armen da nicht der Gedanke kommen, dergleichen Menschen seien nur durch ihre Schlechtigkeit reich? Und wenn nun das Volk unter sich ist, wird da nicht einer dem andern zuflüstern: Unsere Herren sind im Grunde gar nichts wert?“ [1])

Dieser zum Bewußtsein der Masse gekommene Widerspruch zwischen der Unwürdigkeit der Regierenden und ihrem Anspruch auf Beherrschung von Staat und Gesellschaft gräbt der politischen Kapitalherrschaft das Grab. Durch die unersättliche Begier nach dem, was sie als höchstes Gut erstrebt und wodurch sie selbst entstand, durch die Vernachlässigung alles anderen um des Gelderwerbes willen richtet sie sich selbst zugrunde.[2])

Wie es aber bei einem geschwächten Körper nur einer geringen Veranlassung bedarf, damit er erkranke, ja wie er bisweilen auch ohne Anstoß von außen das innere Gleichgewicht verliert, so kann

---

[1]) 556 d — *ἆρ' οἴει αὐτὸν οὐχ ἡγεῖσθαι κακίᾳ τῇ σφετέρᾳ πλουτεῖν τοὺς τοιούτους, καὶ ἄλλον ἄλλῳ παραγγέλλειν ὅταν ἰδίᾳ ξυγγίγνωνται, ὅτι Ἄνδρες ἡμέτεροι εἰσὶν οὐδέν.*

[2]) 562 b: *ὃ προύθετο ἀγαθὸν καὶ δι' οὗ ἡ ὀλιγαρχία καθίστατο — τοῦτο δ' ἦν ὑπέρπλουτος· ἦ γάρ; Ναί. Ἡ πλούτου τοίνυν ἀπληστία καὶ ἡ τῶν ἄλλων ἀμέλεια διὰ χρηματισμὸν αὐτὴν ἀπώλλυ.*

auch über den krankhaften Organismus der plutokratischen Gesellschaft aus geringfügigem Anlaß die Katastrophe hereinbrechen. Der längst entzündete Unheilsbrand (*τὸ κακὸν ἐκκαυόμενον*),[1]) den die Herrschenden nicht zu stillen verstanden, dem sie im Gegenteil immer neue Nahrung zugeführt, er lodert in hellen Flammen empor.

Die Geldoligarchie erntet jetzt, was sie gesäet. Denn auch die Volksherrschaft, die an ihre Stelle tritt, bleibt ein Tummelplatz der drohnenhaften Begierden, welche der Kapitalismus großgezogen. Nur erhalten jetzt die wirtschaftlich Schwachen, die wenig oder nichts Besitzenden die Macht, ihrerseits diesen Begierden gegenüber dem Kapital die Zügel schießen zu lassen.[2]) Die Drohnen, d. h. die ruinierten Verschwender und Nichtstuer, stellen sich zwischen die Besitzenden und die — in der Demokratie zahlreichste — Klasse derer, die von der Arbeit ihrer Hände leben. Sie wissen die Masse des arbeitenden Volkes an sich zu fesseln, indem sie dessen Gelüste nach dem „Honig" nähren, der nunmehr auf Kosten der Besitzenden zu erbeuten ist. Der Reichtum wird zum Drohnenfutter (*κηφήνων βοτάνη*).[3]) Jetzt genügt der bloße Besitz des Reichtums, um als Volksfeind verdächtigt zu werden[4]). Die frühere Ausbeutung durch das Kapital vergilt jetzt die Masse und ihre Führer mit einer rücksichtslosen Bekämpfung des Reichtums, mit Verbannungen, Hinrichtungen und Konfiskationen, mit Anträgen auf Schuldenkassierung und Aufteilung des Grundbesitzes. Die bisherigen Träger des Ausbeutungsprinzipes fallen nun ihm selbst zum Opfer.

Aber auch die aus der Demokratie entstehende ochlokratische Herrschaft der materiellen Interessen, die das vom Kapitalismus auf wirtschaftlichem Gebiet verwirklichte Prinzip der Freiheit auf alle möglichen anderen Lebensgebiete überträgt, muß an der Über-

[1]) 556 e.
[2]) 565 a ff.
[3]) ib.
[4]) 566 c.

treibung dieses ihres Prinzipes zugrunde gehen. Sie erliegt zuletzt dem, in welchem sich der Egoismus und die Selbstherrlichkeit des Individuums am reinsten verkörpert, der in der rücksichtslosen Geltendmachung des Eigeninteresses sich als der Stärkste erwiesen und „ein Riese riesenhaft sich reckend“[1]) aufrecht stehen bleibt auf dem Stuhle des Staatswagens, nachdem er viele andere zu Boden gestreckt.[2]) So erwächst aus Kapitalismus und Pauperismus und aus dem freien Spiele rein individualistischer Kräfte zuletzt die Gewaltherrschaft, die Tyrannis.[3])

Plato vergleicht an einem andern Ort dieses über alle objektiven sittlichen Mächte sich hinwegsetzende Ringen brutaler Naturinstinkte mit dem Ansturm der Titanen gegen die Himmlischen. Der soziale Daseinskampf scheint ihm mit diesem Erwachen titanenhafter Gelüste in der Menschenbrust zu den rohen gewaltsamen Formen eines vormenschlichen Zeitalters zurückzukehren.[4]) Ja es findet sich hier bereits Begriff und Wort des bellum omnium contra omnes des Hobbes („*τὸ πολεμίους εἶναι πάντας πᾶσιν*“),[5]) in

[1]) *μέγας μεγαλωστί*; ein dem Homer (z. B. Ilias XVI 776) entlehnter Ausdruck.

[2]) 566 d.

[3]) Die größte Freiheit schlägt in die ärgste Knechtschaft um. *Ἡ γὰρ ἄγαν ἐλευθερία ἔοικεν οὐκ εἰς ἄλλο τι ἢ εἰς ἄγαν δουλείαν μεταβάλλειν καὶ ἰδιώτῃ καὶ πόλει.* 564 a. Eine interessante Parallele zu dieser Erklärung der Tyrannis bildet die Ausführung des von Jamblichos benützten Sophisten (Antiphon? Blaß fr. f. 20): *Γίγνεται δὲ καὶ ἡ τυραννὶς . . . οὐκ ἐξ ἄλλου τινὸς ἢ ἀνομίας· οἴονται δέ τινες τῶν ἀνθρώπων ὅσοι μὴ ἀρθῶς συμβάλλονται, τύραννον ἐξ ἄλλου τινὸς καθίστασθαι, καὶ τοὺς ἀνθρώπους στερίσκεσθαι τῆς ἐλευθερίας οὐκ αὐτοὺς αἰτίους ὄντας, ἀλλὰ βιασθέντας ὑπὸ τοῦ καταστάθέντος τυράννου, οὐκ ὀρθῶς ταῦτα λογιζόμενοι. ὅστις γὰρ ἡγεῖται βασιλέα ἢ τύραννον ἐξ ἄλλου τινὸς γίγνεσθαι ἢ ἐξ ἀνομίας τε καὶ πλεονεξίας, μῶρός ἐστιν. ἐπειδὰν γὰρ ἅπαντες ἐπὶ κακίαν τράπωνται, τότε τοῦτο γίγνεται. οὐ γὰρ οἷόν τε ἀνθρώπους ἄνευ νόμων καὶ δίκης ζῆν· ὅταν οὖν ταῦτα τὰ δύο ἐκ τοῦ πλήθους ἐκλίπῃ, ὅ τε νόμος καὶ ἡ δίκη, τότε ἤδη εἰς ἕνα ἀποχωρεῖν τὴν ἐπιτροπείαν τούτων καὶ φυλακήν.*

[4]) Leg. III 701 c.

[5]) ib. I 626 e.

welchem die sozialistische Kritik der Gegenwart das charakteristische Kennzeichen der modernen Gesellschaft erblickt.[1])

Mit denselben düsteren Farben wird die Entartung des Volkscharakters durch den Egoismus eines schrankenlosen Erwerbstriebes an einer späteren Stelle geschildert: „die Liebe zum Reichtum", heißt es dort, „raubt den Bürgern alle Zeit, für etwas Höheres Sorge zu tragen, als für das eigene Vermögen. Ihre ganze Seele hängt daran, so daß sie sich kaum noch um etwas anderes kümmern kann, als um den täglichen Gewinn.[2]) Die Unterweisung und die Einrichtungen, die diesem Zwecke förderlich sind, nimmt jeder bereitwillig an, anderes aber dünkt ihm lächerlich (*τῶν δὲ ἄλλων καταγελᾷ*!).[3])

Daher kommt es, daß jedermann in unersättlicher Begier nach Gold und Silber jedes Gewerbe, jedes Mittel, sei es ehrenhaft oder nicht, sich gefallen läßt, wenn es nur zum Reichtum führt, daß man vor keiner noch so schimpflichen Handlung zurückschreckt, wenn sie nur die Möglichkeit gewährt, dem schrankenlosen Bauch- und Phallusdienst zu frönen.[4])

[1]) Nach Marx hat die moderne bürgerliche Gesellschaft den „allseitigen Kampf von Mann wider Mann" erzeugt; sie „hat als oberstes Gesetz den Krieg aller nur mehr durch ihre Individualität voneinander abgeschlossenen Individuen gegeneinander oder mit einem Worte die Anarchie". Vgl. Adler, Die Grundlagen der Marxischen Kritik der bestehenden Volkswirtschaft S. 254. Ebenso ist es nur die wirtschaftliche Motivierung des platonischen Satzes von dem unvermeidlichen Siege des Stärksten im sozialen Daseinskampf, wenn Proudhon in seinem System der ökonomischen Widersprüche als notwendiges Endergebnis der Konkurrenz, als Ausdruck der siegreichen Freiheit und der Kampfgier das Monopol bezeichnet.

[2]) Leg. VIII 831 c.

[3]) ib. Die Verwilderung des Philistertums!

[4]) ib. 831 d: *διὰ τὴν τοῦ χρυσοῦ τε καὶ ἀργύρου ἀπληστίαν πᾶσαν μὲν τέχνην καὶ μηχανὴν καλλίω τε καὶ ἀσχημονεστέραν ἐθέλειν ὑπομένειν πάντα ἄνδρα, εἰ μέλλει πλούσιος ἔσεσθαι, καὶ πρᾶξιν πράττειν ὅσιον τε καὶ ἀνόσιον καὶ πάντως αἰσχρὰν, μηδὲν δυσχεραίνοντα, ἐὰν μόνον ἔχῃ δύναμιν καθάπερ θηρίῳ τοῦ φαγεῖν παντοδαπὰ καὶ πιεῖν ὠσαύτως καὶ ἀφροδισίων πᾶσαν πάντως παρασχεῖν πλησμονήν.*

Dieses Streben nach sinnlichem Lebensgenuß und nach den Mitteln zu seiner Befriedigung ist eine der Haupttriebkräfte der sozialen Zersetzung. Denn indem man unbekannt mit dauernden und reinen Lustgefühlen nach Art des Viehes auf der Weide stets nach unten blickend und zur Erde und zur Krippe hingebückt mit Fressen und Befriedigung der Liebesbrunst sich gütlich tut, schlägt man sich um den Vorzug in diesen Dingen gegenseitig tot, mit eisernen Hörnern und Hufen aufeinanderstoßend, in der Gier der Unersättlichkeit, weil diese Genüsse nicht das Wirkliche (die Seele) mit wirklichen Genüssen erfüllen. Diese Traumbilder wahren Lustgefühles erzeugen ein rasendes Verlangen in den Unverständigen und werden so zum Gegenstand blutigen Kampfes, wie einst das Trugbild der Helena in Ilion.[1])

## Dritter Abschnitt.

## Angriffe der Sozialphilosophie auf die Grundlagen der wirtschaftlichen Rechtsordnung.

Der Widerspruch zwischen dem von der philosophischen Staatslehre aufgestellten Ideal der sittlichen und geistigen Entfaltung der Persönlichkeit und der durch den Besitz und seine Verteilung bedingten, zu den schwersten Versuchungen führenden Ungleichheit der Lebenslagen, die Unvereinbarkeit des die Gesellschaft beherrschenden Egoismus der materiellen Interessen mit den sittlichen Ideen, die nach den Forderungen derselben Staatslehre in Staat und Recht zur Verwirklichung gelangen sollen, all das hätte keinen schärferen Ausdruck finden können, als in dem Nachtgemälde, welches hier Plato von der gesellschaftlichen und politischen Entwicklung seines Volkes entworfen hat.

Allerdings treten in diesem sozialpolitischen Zeitbild eben nur die Mißstände der kapitalistischen Geldwirtschaft und diese in grellster Beleuchtung hervor; auch fehlt es nicht an tendenziösen Über-

[1]) Rep. 586a ff.

treibungen. Aber man wird solche Einseitigkeit nur zu begreiflich finden, wenn man sich angesichts der tatsächlichen Übelstände der Zeit in die Empfindungen hineinversetzt, welche den philosophischen Denker auf der reinen Höhe sozial-ethischer Weltanschauung gegenüber dem materialistischen Egoismus und staatsfeindlichen Individualismus der Zeit erfüllte.

Die hellenische Staatslehre hat wahrlich des Großen genug für alle Zeiten geleistet, indem sie diesem extremen Individualismus eine wahrhaft soziale Auffassung entgegenstellte, welche die Freiheits- und Eigentumsfragen aus den Bedingungen des Gemeinschaftslebens heraus zu entscheiden suchte und damit ein Ziel aufstellte, zu dem wir selbst uns nur mühselig durchzuringen vermochten. Das 4. Jahrhundert v. Chr. hat uns den Kampf vorgekämpft, in welchem wir selbst mitteninnestehen.[1]) Es hat einen guten Teil der Geisteswaffen geschmiedet, deren wir uns heute noch wie damals in diesem Kampfe bedienen.

Wenn die hellenische Sozialphilosophie in dem großen Prinzipienstreit zwischen Individualismus und Sozialismus das rechte Mittelmaß zwischen den Extremen nicht zu finden vermochte und teilweise selbst wieder zu extremen und utopischen Forderungen gekommen ist, so hat gewiß das Jahrhundert, in welchem Sozialismus und Kommunismus eine „konstante Erscheinung" geworden sind,[2]) ohne daß eine Ausgleichung gefunden wäre, keine Veranlassung, auf das Zeitalter Platos und Aristoteles' geringschätzig herabzusehen, deren sozialpolitische Spekulationen um nichts utopischer sind, als die des modernen Sozialismus. So wie die

[1]) Es ist unrichtig, wenn Nasse, Entwicklung und Krisis des wirtschaftlichen Individualismus in England (Preuß. Jahrb. XXX S. 429), gemeint hat, daß der Individualismus und Sozialismus, d. h. das Streben nach möglichster Freiheit der einzelnen in ihrer Willenssphäre einerseits und nach Unterordnung derselben unter die Zwecke der Gesamtheit und Leitung ihres Handelns nach gemeinsamem Plane anderseits, sich kaum jemals so scharf entgegengetreten sind, wie in unserer Zeit. Nasse hat dabei nicht an das 4. Jahrhundert v. Chr. gedacht.

[2]) Ausdruck Helds, Sozialismus, Sozialdemokratie und Sozialpolitik S. 4.

Dinge lagen, konnte es eben auch damals nicht ausbleiben, daß der unvermeidliche heftige Rückschlag gegen die Einseitigkeiten einer hochgesteigerten materiellen Kultur, gegen die sozialen Disharmonien einer kapitalistischen Wirtschaftsepoche zu prinzipiellen Angriffen auf die Grundlagen dieser kapitalistischen Volkswirtschaft führte.

Man empfand es in den Kreisen aller tiefer Denkenden auf das schmerzlichste, daß gerade der durch die Entwicklung der kapitalistischen Geldwirtschaft herbeigeführte materielle Fortschritt für die idealen, ethischen Interessen vielfach Rückschritt und Verfall bedeutete. Was lag da näher, als der Gedanke, daß eben in diesem materiellen Fortschritt und in der Entwicklung des Reichtums an und für sich schon die Ursache aller sozialen Krankheitserscheinungen zu suchen sei? Unter dem übermächtigen Eindruck, den die Erkenntnis des unleugbaren Zusammenhanges zwischen diesen Erscheinungen einerseits und dem Kapitalismus und dem Pauperismus anderseits auf die Gemüter hervorbrachte, traten andere, für die Beurteilung der Dinge nicht minder bedeutsame Momente unwillkürlich in den Hintergrund. Man übersah, daß die Wurzeln des Guten und Bösen unendlich viel tiefer liegen, als in irgendeiner Verfassung der Volkswirtschaft, daß die Quellen des physischen und moralischen Elends unerschöpflich sind. Und so machte man denn für die Schattenseiten des sozialen Lebens der Zeit allzu einseitig jenes wirtschaftliche Moment verantwortlich, welches so viele moralisch und materiell in Fesseln schlug, d. h. eben das Kapital.

Indem man aber so von einer einseitig ökonomischen Beurteilung der sozialen Zustände ausging und daher nicht minder einseitige Hoffnungen für Menschenglück und Menschenwohl an die heilende Kraft einer Umgestaltung der Wirtschaftsordnung knüpfte, schritt die Theorie zuletzt bis zu einem radikalen Bruch mit dem Bestehenden fort. War die letzte Ursache aller sozialen Übelstände der Gegensatz von arm und reich, so ergab sich für eine idealistische Gesellschaftsphilosophie die Forderung ganz von selbst, daß die bestehenden Formen des Kapitalerwerbes und die Grundlagen der Kapitalbildung, aus denen sich dieser Gegensatz täglich neu erzeugte, zu

beseitigen und durch andere zu ersetzen seien. Und so erhob sie grundsätzlich Widerspruch gegen die herrschende Auffassung des Institutes des Privateigentums und das ganze Eigentums- und Verkehrsrecht. Ein Widerspruch, der im einzelnen ja vielfach das Richtige traf, aber doch — bei der Einseitigkeit des Ausgangspunktes — in der Verfolgung einer an sich berechtigten Tendenz viel zu weit führte.

War durch die entwickelte Geldwirtschaft das Privateigentum an beweglichen und unbeweglichen Gütern auf das schärfste ausgebildet und der menschlichen Selbstsucht reichste Gelegenheit geschaffen worden, sich zur Geltung zu bringen, so führte jetzt der Rückschlag gegen die auflösenden Wirkungen dieser individualistischen Tendenzen zu einer Überspannung des Sozialprinzipes, zu dem Verlangen nach einer Fesselung des Privateigentums und des Einzelwillens, welche nicht nur einem unsittlichen Egoismus, sondern auch dem legitimen Erwerbstrieb und damit der Kapitalbildung überhaupt die weitgehendsten Schranken auferlegt hätte. Und wenn sich insbesondere als das Resultat des entfesselten Interessenkampfes ein starke Ungleichheit der Vermögensverteilung ergeben hatte, so trat man jetzt den auf dem Boden dieser Ungleichheit entstandenen Disharmonien nicht nur mit der Forderung einer gerechteren, der harmonischen Ausgestaltung des Volks- und Staatslebens günstigeren Vermögensverteilung entgegen, sondern man ging in der Überspannung dieser an sich ja tiefberechtigten Forderung so weit, eine möglichste Nivellierung der wirtschaftlichen Unterschiede überhaupt zu verlangen.

So, meinte man, würde das Privateigentum seiner antisozialen Wirkungen entledigt und der Widerstreit der individuellen Interessen gegen die der Allgemeinheit in die engsten Grenzen gebannt werden.

Wie hätte man aber hoffen dürfen, das genannte Ziel vollkommener zu erreichen als dadurch, daß man die letzten Konsequenzen jenes ganzen Ideenganges zog und bis zur Negation des Privateigentums selbst fortschritt?

Solange ein Privateigentum an den wirtſchaftlichen Gütern beſteht, ſolange wird ja immer demjenigen Teile der Geſellſchaft, dem ein ſolches Eigentum zufällt, ein anderer gegenüberſtehen, der ſich von demſelben ausgeſchloſſen ſieht. Wer daher ſchon den bloßen Nichtbeſitz ebenſo als ein ſoziales Krankheitsſymptom anſah,[1]) wie die Konzentrierung des Beſitzes, wer die Entartung des Erwerbstriebes und des Selbſtintereſſes ſchon im Keime verhindern wollte, der mußte dem Urgrund aller Beſitzloſigkeit, dem Beſitze ſelbſt den Krieg erklären; ſein Ideal mußte ein Zuſtand der Dinge ſein, in welchem es ein perſönliches Eigentum überhaupt nicht mehr gibt.

Als der erſte Theoretiker, welcher ſich grundſätzlich gegen die wirtſchaftliche Ungleichheit ausſprach, erſcheint für uns Phaleas von Chalcedon. Er gehörte nach Ariſtoteles zu denjenigen, welche in dieſer Ungleichheit die eigentliche Urſache aller bürgerlichen Zwietracht ſahen[2]) und von ihrer Beſeitigung[3]) zugleich eine durchgreifende Hebung der Volksſittlichkeit erwarteten,[4]) wenigſtens eine Beſeitigung der Eigentumsfrevel, die in der beſtehenden Geſellſchaft durch „Froſt und Hunger“ hervorgerufen werden.[5])

An Phaleas reiht ſich unmittelbar Plato an. Er ſagt: „Niemand iſt freiwillig ſchlecht. Die Sünde iſt das Produkt ſchlechter phyſiſcher Beſchaffenheit oder mangelhafter Erziehung und Bildung.“[6])

[1]) Vgl. die Wendung bei Plutarch Lykurg 8. Siehe oben S. 124.

[2]) Politik II 4, 1. 1266a: *δοκεῖ γάρ τισι τὸ περὶ τὰς οὐσίας εἶναι μέγιστον τετάχθαι καλῶς· περὶ γὰρ τούτων ποιεῖσθαί φασι τὰς στάσεις πάντας. διὸ Φαλέας ὁ Χαλκηδόνιος τοῦτ' εἰσήνεγκε πρῶτος. φησὶ γὰρ δεῖν ἴσας εἶναι τὰς κτήσεις τῶν πολιτῶν.* Dieſe Ausgleichung laſſe ſich, meint Phaleas, am leichteſten dadurch erreichen, daß die Reichen Mitgift gäben, aber nicht nähmen, und die Armen umgekehrt nähmen, aber nicht gäben (1266b).

[3]) Nach Ariſtoteles hätte er dabei allerdings nur die Ausgleichung des Grundbeſitzes im Auge gehabt (12b. 1267a).

[4]) Ebd. 7: *οὐ μόνον θ' οἱ ἄνθρωποι διὰ τὰ ἀναγκαῖα ἀδικοῦσιν, ὧν ἄκος εἶναι νομίζει (Φαλέας) τὴν ἰσότητα τῆς οὐσίας, ὥστε μὴ λωποδυτεῖν διὰ τὸ ῥιγοῦν ἢ πεινῆν κτλ.*

[5]) Ebd.

[6]) Timäos 86d: *κακὸς μὲν γὰρ ἑκὼν οὐδείς· διὰ δὲ πονηρὰν ἕξιν τινὰ τοῦ σώματος καὶ ἀπαίδευτον τροφὴν ὁ κακὸς γίγνεται κακός, παντὶ δὲ ταῦτα ἐχθρὰ καὶ ἄκοντι προσγίγνεται.*

D. h. sie ist für ihn, da beides mit der Lebenslage eng zusammenhängt, eine Krankheitserscheinung, die ganz wesentlich sozial und wirtschaftlich verursacht ist. Daher charakterisiert sich sein philosophischer Standpunkt vor allem durch die Energie, mit der er der vulgären Auffassung entgegentritt, als bestände eine der wichtigsten Aufgaben der Politik in der Fürsorge für die möglichste Steigerung des Reichtums.[1]) Die wahre Staatskunst erstrebt nach seiner Ansicht das Glück und, da wirkliches Glück nicht ohne Tugend erreichbar ist, die Sittlichkeit der Bürger.[2]) Steigerung des Reichtums bedeutet also an sich noch keine Steigerung des Glückes, wenn die, welche ihn besitzen, nicht zugleich sittliche Menschen sind. Ist das aber gerade von dem Reichen zu erwarten? Plato glaubt diese Frage überall da verneinen zu müssen, wo der in einer Hand vereinigte Besitz ein gewisses Maß überschreitet. Nach seiner Meinung kann der Besitzer außerordentlichen Reichtums kaum ein wahrhaft sittlicher Mensch sein.[3]) Denn wer einerseits alle unsittlichen und unehrenhaften Wege der Bereicherung strenge meidet und anderseits der dem Besitz obliegenden Pflicht zu Opfern für „edle und gute" Zwecke (*καλὰ ἀναλώματα*)[4]) gerecht wird, bei dem wird es schwerlich zur Aufhäufung übermäßiger Schätze kommen.[5]) Überhaupt besteht zwischen Reichtum und Sittlichkeit von Natur ein

---

[1]) Leg. V 742 d: *ἔστι δὴ τοῦ νοῦν ἔχοντος πολιτικοῦ βούλησις, φαμέν, οὐχ ἥνπερ ἂν οἱ πολλοὶ φαῖεν, δεῖν βούλεσθαι τὸν ἀγαθὸν νομοθέτην ὡς μεγίστην τε εἶναι τὴν πόλιν, ᾗ νοῶν εὖ νομοθετοῖ, καὶ ὅ τι μάλιστα πλουσίαν, κεκτημένην δ' αὖ χρυσία καὶ ἀργύρια καὶ κατὰ γῆν καὶ κατὰ θάλατταν ἄρχουσαν ὅτι πλείστων.*

[2]) 742 e.

[3]) Ebd. 742 e: *πλουσίους δ' αὖ σφόδρα καὶ ἀγαθοὺς ἀδύνατον (γίγνεσθαι)* cf. 743 a: *ἀγαθὸν δὲ ὄντα διαφερόντως καὶ πλούσιον εἶναι διαφερόντως ἀδύνατον.*

[4]) 743 a.

[5]) 743 b: *ὁ δὲ ἀναλίσκων τε εἰς τὰ καλὰ καὶ κτώμενος ἐκ τῶν δικαίων μόνον οὔτ' ἂν διαφέρων πλούτῳ ῥαδίως ἄν ποτε γένοιτο οὐδ' ἂν σφόδρα πένης. ὥστε ὁ λόγος ἡμῖν ὀρθός, ὡς οὐκ εἰσὶν οἱ παμπλούσιοι ἀγαθοί· εἰ δὲ μὴ ἀγαθοί, οὐδὲ εὐδαίμονες.*

solcher Antagonismus, als lägen beide in den Schalen einer Wage und zögen stets nach entgegengesetzten Richtungen.[1])

Der Reichtum wirkt nachteilig durch die Begünstigung von Schwelgerei, Müßiggang und Neuerungssucht, er vernichtet den Geist der sittlichen Selbstbeschränkung;[2]) seine unvermeidliche Kehrseite dagegen, die Dürftigkeit, erzeugt Umsturzbegierden, Gemeinheit der Gesinnung (*ἀνελευθερία*)[3]) und treibt die Seelen der Menschen durch das Elend zur Schamlosigkeit[4]) oder zu sklavischer Unterwürfigkeit.[5]) Selbst die wirtschaftlichen Interessen des Volkes leiden unter beiden Extremen. Denn der reich gewordene Gewerbsmann will nicht mehr arbeiten und der in Arbeit verkommende kann es nicht in entsprechender Weise, weil ihm die unentbehrlichen Voraussetzungen für den genügenden Betrieb seines Handwerkes fehlen.[6]) Das Schlimmste aber ist der Klassenhaß und der Bürgerkrieg, welcher das letzte Ergebnis des Gegensatzes von arm und reich zu sein pflegt.[7])

Die Gesellschaft fällt schließlich in zwei feindliche Hälften auseinander, oder, um mit Plato zu reden, der Staat in zwei Staaten, den der Armen und der Reichen, die sich gegenseitig nicht mehr verstehen und mit unversöhnlichem Hasse verfolgen.[8]) Es erwächst, wie wir sagen würden, in dem Proletariat eine eigene soziale Gruppe, die dem Interesse des Ganzen ihr besonderes Klasseninteresse und ihre besonderen Klassenforderungen gegenüberstellt. Das Ziel dieser Forderungen aber ist nichts Geringeres,

---

[1]) Rep. VIII 550e: *ἦ οὐχ οὕτω πλούτου ἀρετὴ διέστηκεν, ὥσπερ ἐν πλάστιγγι ζυγοῦ κειμένου ἑκατέρου, ἀεὶ τοὐναντίον ῥέποντε; καὶ μάλ', ἔφη.*

[2]) Ebd. III 422a. Leg. 555c.

[3]) Ebd.

[4]) Leg. XI 919b.

[5]) Ebd. V 729a: *τὰ μὲν ὑπέρογκα γὰρ ἑκάστων τούτων* (sc. *τῆς τῶν χρημάτων καὶ κτημάτων κτήσεως*) *ἔχθρας καὶ στάσεις ἀπεργάζεται ταῖς πόλεσι καὶ ἰδίᾳ, τὰ δὲ ἐλλείποντα δουλείας ὡς τὸ πολύ.*

[6]) Rep. 421d.

[7]) Leg. V 744d.

[8]) Rep. 422e.

als der Besitz der politischen Macht, um die Gesamtheit zugunsten der „Bettler und Hungerleider" zu plündern. Die öffentliche Gewalt wird so Gegenstand eines unaufhörlichen Kampfes, der zuletzt die Kämpfenden selbst und mit ihnen den Staat zugrunde richtet.[1])

Will daher der Staat dieser „schlimmsten Krankheit" (*μέγιστον νόσημα*) entgehen, so wird er weder die Entstehung großen Reichtums, noch drückender Armut (*πενία χαλεπή*) zulassen.[2]) Überhaupt erscheint der „Kampf gegen Armut und Reichtum" als eine der wichtigsten Aufgaben aller Gesetzgebung.[3]) Dieser Kampf gilt insbesondere dem vom Kapitalismus unzertrennlichen Drohnentum, welches „überall, wo es auftaucht, zerrüttend wirkt wie Galle und Schleim im Körper". — „Gegen diese Drohnen muß der Arzt oder Gesetzgeber des Staates ebensogut wie der verständige Zeidler frühzeitig sich vorsehen, am besten damit sie sich nicht einnisten, nisten sie sich aber ein, damit sie schleunigst zusamt den Waben herausgeschnitten werden."[4])

In allen wesentlichen Punkten stimmt mit der entwickelten Grundanschauung Platos der Standpunkt seines größten Schülers überein. Sowenig Aristoteles die Ansicht teilt, als sei in dem wirtschaftlichen Güterleben und in dem Eigentumsrecht die alleinige

---

[1]) 521a: *εἰ δὲ πτωχοὶ καὶ πεινῶντες ἀγαθῶν ἰδίων ἐπὶ τὰ δημόσια ἴασιν, ἐντεῦθεν οἰόμενοι τἀγαθὸν δεῖν ἁρπάζειν οὐκ ἔστι* (sc. *δυνατὴ γενέσθαι πόλις εὖ οἰκουμένη*)· *περιμάχετον γὰρ τὸ ἄρχειν γιγνόμενον, οἰκεῖος ὢν καὶ ἔνδον ὁ τοιοῦτος πόλεμος αὐτούς τε ἀπόλλυσι καὶ τὴν ἄλλην πόλιν.*

[2]) Leg. a. a. O.

[3]) Rep. 421e. Leg. 919b: *ὀρθὸν μὲν δὴ πάλαι τε εἰρημένον, ὡς πρὸς δύο μάχεσθαι καὶ ἐναντία χαλεπόν, καθάπερ ἐν ταῖς νόσοις πολλοῖς τε ἄλλοισι· καὶ δὴ καὶ νῦν ἡ τούτων καὶ περὶ ταῦτα ἐστὶ πρὸς δύο μάχη· πενίαν καὶ πλοῦτον, τὸν μὲν ψυχὴν διεφθαρκότα τρυφῇ τῶν ἀνθρώπων, τὴν δὲ λύπαις προτετραμμένην εἰς ἀναισχυντίαν αὐτήν. τίς οὖν δὴ τῆς νόσου ταύτης ἀρωγὴ γίγνοιτ' ἂν ἐν νοῦν ἐχούσῃ πόλει;*

[4]) Rep. 564c. Ein Satz, der lebhaft an die Forderung Proudhons erinnert, der Taugenichts, der ohne irgendeine soziale Aufgabe zu erfüllen, wie ein anderer, ein Produkt der Gesellschaft verzehrt und oft noch mehr, müsse wie ein Dieb und Parasit verfolgt werden.

Urſache des ſittlichen und materiellen Elends der Geſellſchaft zu ſuchen, ſo iſt doch auch er hinter den genannten wirtſchaftspolitiſchen Forderungen der älteren Theorie nicht zurückgeblieben. Auch er will der Vermehrung der Gütererzeugung prinzipiell eine Grenze geſetzt wiſſen. Er unterſcheidet den „wahren" Reichtum, der nur die für die ſtaatliche und häusliche Gemeinſchaft „notwendigen und nützlichen" Güter umfaßt, von dem vulgären Begriff des Reichtums, dem „kein Ziel, erkennbar den Menſchen, geſteckt iſt".[1]) Jene Verſchönerung und Vervollkommnung des Lebens, in der er das Weſen des Glückes erblickt, bedarf nur eines beſcheidenen Maßes äußerer Güter und ſinnlicher Genüſſe, und eine Überſchreitung dieſes Maßes kann nach ſeiner Anſicht das wahre Glück des Menſchen nur gefährden. Ariſtoteles verwirft daher von vorneherein jene kapitaliſtiſche Spekulation, jene Chrematiſtik, welche die Schuld trägt, daß es für Reichtum und Erwerb nicht Maß und Ziel zu geben ſcheint.[2]) Und er bleibt bei dieſer prinzipiellen Negation nicht ſtehen!

Da eine freiwillige Selbſtbeſchränkung der einzelnen — zumal auf dem Gebiete der Geldſpekulation — nicht zu erwarten iſt, ſo verlangt er, daß die Geſetzgebung im Sinne wirtſchaftlicher Ausgleichung dem Erwerbstrieb die entſprechenden Schranken ſetze. Der Staat darf das „unverhältnismäßige Emporkommen" einzelner[3]) nicht dulden; er muß durch ſeine Geſetzgebung präventiv dahin wirken, daß es überhaupt zur Anſammlung übermäßigen Reichtums in einzelnen Händen (zu einer *ὑπεροχὴ πλούτου*) nicht komme,[4])

[1]) Politik I 3, 9. 1256: *ἡ γὰρ τῆς τοιαύτης κτήσεως αὐτάρκεια πρὸς ἀγαθὴν ζωὴν οὐκ ἄπειρός ἐστιν, ὥσπερ Σόλων φησὶ ποιήσας πλούτου δ' οὐδὲν τέρμα πεφασμένον ἀνδράσι κεῖται.*

[2]) Ebd. 1257a: . . . *χρηματιστικήν, δι' ἣν οὐδὲν δοκεῖ πέρας εἶναι πλούτου καὶ κτήσεως.*

[3]) *αὔξησις παρὰ τὸ ἀνάλογον* VIII 2, 3, 7. 1302b.

[4]) VIII 7, 7b. 1308b: *καὶ μάλιστα μὲν πειρᾶσθαι τοῖς νόμοις οὕτω ῥυθμίζειν, ὥστε μηδένα ἐγγίγνεσθαι πολὺ ὑπερέχοντα δυνάμει μήτε φίλων μήτε χρημάτων, εἰ δὲ μή, ἀποδημητικὰς ποιεῖσθαι τὰς παραστάσεις αὐτῶν.* Vgl. 1303a über die politiſche Gefahr der Konzentrierung des Reichtums.

ebenso dahin, daß auch das entgegengesetzte Extrem, unverhältnismäßige Armut, verhütet werde. Es darf keinen Besitz geben, der so groß ist, daß er Üppigkeit erzeugt, oder so klein, daß er zum Darben führt.[1]) Denn „die Armut erzeugt Aufruhr und Verbrechen".[2]) Ja vom Standpunkt des besten Staates hat Aristoteles wenigstens in Beziehung auf das Eigentum an Grund und Boden geradezu das Prinzip völliger Besitzesgleichheit als eine Forderung der Gerechtigkeit aufgestellt.[3])

Am schärfsten hat endlich den prinzipiellen Gegensatz gegen den Kapitalismus die Ethik der cynischen Schule formuliert. „In einem reichen Staat, wie in einem reichen Haus", sagt Diogenes, „kann die Tugend nicht wohnen."[4]) Die Liebe zum Besitz ist für ihn „die Mutterstadt aller Übel".[5]) Von Natur, sagt ein späterer Anhänger dieser Ethik, sind die Menschen zur Tugend geschaffen, die meiste Unsittlichkeit stammt aus dem Reichtum; zahllose Übel wären nicht, wenn der Reichtum nicht wäre.[6])

Ebenso ist es nur die Wiederholung von Ideen aus der Gedankenwelt dieser Epoche, wenn in Plutarchs Biographie des Lykurg[7])

---

[1]) II 4, 5. 1266b: — (*οὐσίαν*) *ἢ λίαν πολλὴν ὥστε τρυφᾶν, ἢ λίαν ὀλίγην ὥστε ζῆν γλίσχρως.*

[2]) *ἡ δὲ πενία στάσιν ἐμποιεῖ καὶ κακουργίαν* (II 3, 7. 1265b).

[3]) IV 9, 8. 1330a, f. später.

[4]) Stob. flor. 93, 35. *Διογένης ἔλεγε, μήτε ἐν πόλει πλουσίᾳ μήτε ἐν οἰκίᾳ ἀρετὴν οἰκεῖν δύνασθαι.*

[5]) *φιλαργυρία μητρόπολις πάντων τῶν κακῶν.* Diogen. Laert. VI 50. In Beziehung auf die Armut nimmt allerdings die Ethik des Cynismus eine andere Stellung ein, insoferne als sie eine *αὐτάρκεια*, eine Emanzipation des Individuums von allen über das primitivste Maß hinausgehenden Bedürfnissen predigt, welche die Armut von vorneherein als ungefährlich, ja als Vorzug erscheinen läßt. Diogenes nennt sie bekanntlich geradezu eine Tugend. Stob. flor. 95, 19: *πενία αὐτοδίδακτος ἀρετή.*

[6]) Teles bei Stob. 93.

[7]) c. 8: *ὕβριν καὶ φθόνον καὶ κακουργίαν καὶ τρυφὴν καὶ τὰ τούτων ἔτι πρεσβύτερα καὶ μείζω νοσήματα πολιτείας, πλοῦτον καὶ πενίαν, ἐξελαύνων συνέπεισε (Λυκοῦργος) . . . ζῆν μετ' ἀλλήλων ἅπαντας ὁμαλεῖς καὶ ἰσοκλήρους τοῖς βίοις γενομένους κτλ.*

und des Königs Kleomenes[1]) Reichtum und Armut schlechthin — nicht bloß ein Übermaß — als Grundübel und schlimmste Krankheitsformen der bürgerlichen Gesellschaft bezeichnet werden, deren Heilung als das höchste Problem für den wahrhaft großen Staatsmann erscheint.

Was nun die in solchen Anschauungen wurzelnde Kritik der Institutionen betrifft, aus denen sich Mammonismus und Pauperismus, das sittliche und materielle Elend immer wieder von neuem erzeugt, so richten sich die Angriffe des Sozialismus hauptsächlich auf drei Einrichtungen der bestehenden Gesellschaft: das Institut des Privateigentums, den Gebrauch des Geldes und den Handel.

Plato erhoffte noch in der Zeit, als er den „Staat" schrieb, von einer Rechtsordnung, welche mit dem Privateigentum gebrochen, eine vollkommene Verwirklichung des sozialen Friedens. Er bezeichnet es als ein „Auseinanderreißen der bürgerlichen Gemeinschaft" (*διασπᾶν τὴν πόλιν*), wenn der eine das, der andere jenes sein Eigen nennt, wenn jeder sich in dem ausschließlichen Besitz einer Behausung befindet, in welcher er alles zusammenraffen kann, was er irgend vor den anderen zu erwerben vermag: ein Erwerb, der das Individuum isoliert, weil sein Ergebnis, der Alleinbesitz, nur solche Empfindungen, sei es der Lust oder des Leides, erregt, die von dem einzelnen allein empfunden werden. Gegenüber dieser Isolierung durch das Privateigentum ist Platos Ideal ein Zustand völliger Gemeinschaft der Güter, damit alle „möglichst denselben Schmerz und dieselbe Freude teilen".[2]) Ein solcher Zustand, wo niemand etwas für sich besitzt, würde nach Platos Ansicht die Befreiung von all dem Kampf und Streit bedeuten, der um des Besitzes irdischer Güter willen geführt wird.[3])

[1]) c. 10: *εἰ μὲν οὖν δυνατὸν ἦν ἄνευ σφαγῆς ἀπαλλάξαι τὰς ἐπεισάκτους τῆς Λακεδαίμονος κῆρας, τρυφὰς καὶ πολιτελείας παὶ χρέα καὶ δανεισμοὺς καὶ τὰ πρεσβύτερα τούτων κακά, πενίαν καὶ πλοῦτον, εὐτυχέστατον ἂν ἡγεῖσθαι πάντων βασιλέων ἑαυτὸν ὥσπερ ἰατρὸν ἀνωδύνως ἰασάμενον τὴν πατρίδα.* [2]) Rep. V 464 c.

[3]) Ebd. 464 d: *δίκαι τε καὶ ἐγκλήματα πρὸς ἀλλήλους οὐκ οἰχήσεται ἐξ αὐτῶν, ὡς ἔπος εἰπεῖν, διὰ τὸ μηδὲν ἴδιον ἐκτῆσθαι πλὴν τὸ σῶμα, τὰ*

Allerdings war Plato von Anfang an überzeugt, daß so, wie die große Mehrzahl der Menschen nun einmal ist, dieser ideale Kommunismus nur annähernd zu verwirklichen sei; und später hat er bekanntlich auch diese Hoffnung wesentlich herabgestimmt.[1]) Allein die Art und Weise, wie er auch da noch in den unvermeidlichen Konsequenzen des Privateigentums, in der zunehmenden wirtschaftlichen Differenzierung der Gesellschaft die Erklärung für den Verfall der Sittlichkeit suchte, beweist zur Genüge, daß er sich innerlich niemals mit dem Institute ausgesöhnt hat.

Überaus bezeichnend ist in dieser Hinsicht seine Lehre von dem sozialen Frieden und der sittlichen Reinheit des primitiven Naturzustandes, die er — wie wir sahen — noch in seinem letzten Werke vertrat.[2])

Diese sozialistische Lehre vom Naturzustand ist die völlige Umkehrung der früher erwähnten rein individualistischen Auffassung des Naturzustandes als des rücksichtslosen Gewalt- und Überlistungskrieges der Starken gegen die Schwachen. Doch stimmt sie mit dieser letzteren insoferne überein, als auch sie aus ihrer Anschauung über das wahrhaft Naturgemäße unmittelbar praktische Konsequenzen für die Gestaltung der gegenwärtigen Gesellschaft zieht. Freilich in durchaus entgegengesetztem Sinn! Während der Individualismus den freien Konkurrenzkampf als eine Forderung des Naturrechtes proklamierte, will der naturrechtliche Sozialismus Platos im Gegenteil die möglichste Beseitigung der Rivalität, des Wettstreites um die wirtschaftlichen Güter, in welchem er nur eine Quelle sittlichen Elends und sozialen Unfriedens zu erblicken vermochte.

Offenbar von diesem Gesichtspunkt aus meint Plato, indem er an die volkstümliche Auffassung des unschuldvollen Naturzustandes als eines goldenen Zeitalters unter der Herrschaft des Kronos an-

---

*δ' ἄλλα κοινά; ὅθεν δὴ ὑπάρχει τούτοις ἀστασιάστοις εἶναι, ὅσα γε διὰ χρημάτων ἢ παίδων καὶ ζυγγενῶν κτῆσιν ἄνθρωποι στασιάζουσιν;*

[1]) Leg. V 739b.

[2]) Siehe oben S. 106 f.

knüpft, daß für die bürgerliche Gesellschaft der einzige Weg aus Unheil und Elend darin besteht, daß sie „auf alle mögliche Art die Lebensweise, wie sie nach der Sage unter Kronos bestanden,[1]) nachahme, und dem, was sich Unsterbliches in uns befindet (d. h. der Vernunft) gehorsam das häusliche und öffentliche Leben zu gestalten sucht, als Gesetz vorzeichnend, was die Vernunft festsetzt."[2])

Daß die Verwirklichung dieses Vernunftrechtes, welches so zugleich als das wahrhaft naturgemäße Recht erscheint, einen radikalen Bruch mit dem Bestehenden bedeuten würde, wird von Plato selbst an der genannten Stelle unzweideutig ausgesprochen. Im Rahmen der Staats- und Gesellschaftsordnung der Wirklichkeit, über welche nicht das Vernunftsrecht waltet, sondern das „endlose und unersättliche Übel" (*ἀνήνυτον καὶ ἄπληστον κακὸν νόσημα*) menschlicher Begierden, gibt es nach Plato kein Mittel der Rettung (*σωτηρίας μηχανή*).[3]) Der Absolutismus des Naturrechtes und der unverfälschten Natursittlichkeit tritt den vermeintlich künstlichen Ordnungen der verfälschten Wirklichkeit hier ebenso schroff ablehnend gegenüber, wie in der neueren Philosophie. An Stelle des schlechten von der Selbstsucht und der Unwissenheit diktierten positiven Rechtes soll ohne weiteres das durch die Vernunft gefundene Naturrecht zum staatlichen Gesetze werden.

In der Lehre vom Naturzustand hatte der Sozialismus das geistige Rüstzeug gefunden, mit dem er die bestehende Wirtschafts- und Gesellschaftsordnung zu überwinden gedachte. Wurde diese Lehre anerkannt, so hörte die ganze soziale Ordnung und das durch sie legitimierte Institut des Privateigentums auf, als etwas Un-

[1]) Dieselbe wird auch im „Staatsmann" (217 e) als ein Zustand des absoluten Friedens charakterisiert, der „*εἰρήνη, αἰδώς, εὐνομία, ἀφθονία δίκης*". cf. ib. *ἀστασίαστα καὶ εὐδαίμονα τὰ τῶν ἀνθρώπων ἀπειργάζετο γένη*. Wenn also Plato Leben und Sitte des sagenhaften saturnischen Zeitalters als Muster hinstellt, so ist das im Ergebnis dasselbe, als wenn er unmittelbar an die Theorie vom Naturzustand angeknüpft hätte.

[2]) Leg. 713 e.

[3]) ib. 714 a.

antastbares zu gelten. Die Gesellschaft und ihre Organisationsform selbst war als ein Produkt der geschichtlichen Entwicklung erkannt und damit die Möglichkeit gegeben, den als soziales „Grundübel" proklamierten Gegensatz von arm und reich und alle seine Folgezustände als den Ausfluß der bestehenden sozialen und rechtlichen Verhältnisse hinzustellen, die grundsätzliche Umgestaltung der letzteren im Namen der Geschichte selbst zu fordern. Die große Frage nach der Möglichkeit und Durchführbarkeit einer Wirtschafts- und Gesellschaftsordnung, die auf völlig anderen Grundlagen als die bestehende beruhte, war in bejahendem Sinne beantwortet.

Wenn auch Plato — wie gesagt — auf das Äußerste, auf die Beseitigung des Privateigentums tatsächlich verzichten gelernt hat, so erscheint doch angesichts der ganzen Art und Weise, wie er den Kommunismus wenigstens als Ideal festhielt, wie er noch in seinem letzten sozialpolitischen Werk das Privateigentum durch die möglichste Fesselung des Eigentumsgebrauches und des Erwerbstriebes unschädlich zu machen suchte, der prinzipielle Gegensatz gegen die ganze bisherige geschichtliche Entwicklung nirgends aufgegeben. Eine soziale Theorie, welche den Wettstreit um den Erwerb des Eigentums, die Konkurrenz, in solchem Grade unterdrücken will, setzt sich mit den historischen Grundlagen der Gesellschaft kaum weniger in Widerspruch als der Kommunismus.

Es war ja an sich vollkommen gerechtfertigt, wenn Plato die entsittlichenden Wirkungen der Konkurrenz um den Geldvorteil, den Materialismus des Zeitgeistes und die Verdrängung der edleren Triebe durch die Pleonexie mit flammenden Worten geißelte. Man wird ihm auch zugeben müssen, daß eine Entwicklung der Gesellschaft, welche die Auswüchse dieses Kampfes wirksam beschränkt, in der Tat ein wünschenswertes Ziel ist. Die Bestrebungen der edelsten Geister der Gegenwart drängen ja ebenfalls auf dieses Ziel hin. Ich erinnere an die Idee des Schiedgerichtes, welches den Antagonismus der wirtschaftlichen Parteien auf friedliche Weise auszugleichen sucht, an die weitergehende Idee der Kooperation, welche eine Interessengemeinschaft zwischen den am Produktions-

prozeß Beteiligten — Unternehmern und Arbeitern — herstellen und so ein lebendiges Gefühl der Solidarität erzeugen will: Ideen, die, so neu sie sind, doch schon da und dort dem Prinzip des rücksichtslosen wirtschaftlichen Interessenkampfes Terrain abgewonnen haben.

So sehr nun aber in gewisser Hinsicht der hellenische Sozialismus mit seinem Kampf gegen die Entartung der Konkurrenz recht hat, so ist doch anderseits nicht minder gewiß, daß das von ihm aufgestellte Ideal eines konkurrenzlosen Zustandes eine reine Utopie und die reaktionäre Verherrlichung primitiver Gesellschaftszustände, abgestorbener volkswirtschaftlicher Lebensformen eine Verirrung ist.

Schon die geschichtliche Grundanschauung, die hier zum Ausdruck kommt, tut der Natur der Dinge Gewalt an. Nicht der Friede bildet den Ausgangspunkt der Entwicklung, sondern es sind im Gegenteil tierähnliche Daseinskämpfe gewesen, welche die Anfänge der Menschengeschichte beherrscht haben. Der primitive Mensch verstand noch viel zu wenig die Ausnützung des von der Natur Gebotenen, als daß er nicht durch den Erhaltungs- und Entfaltungstrieb zum Kampf um die Sicherung und Erweiterung der Existenzbedingungen getrieben worden wäre. Auch ist ja dieser Kampf die unentbehrliche Voraussetzung alles Kulturfortschrittes gewesen und wird innerhalb gewisser Schranken im Interesse der höchstmöglichen Kraftentwicklung des Menschen immer unentbehrlich bleiben.

Denn in einer Gesellschaftsordnung, in welcher die aus der natürlichen Verschiedenheit der Individuen entspringenden Interessengegensätze überhaupt keinen Raum mehr für ihre Betätigung fänden, würde mit dem wirtschaftlichen Interessenkampf *aller* Wettstreit d. h. alles Wettstreb*en* überhaupt und damit auch die Vervollkommnung der Gesellschaft, wie der Individuen aufhören. Der Wettstreit ist die höchste Form der vervollkommnenden Auslese im Daseinskampf der Individuen.[1]) Das Prinzip der Kooperation

[1]) Vgl. Stein, Darwinismus und Sozialwissenschaft. Gesammelte Aufsätze 34.

und der Solidarität wird daher neben dem des Wettstreites immer nur eine relative Geltung beanspruchen können und im übrigen wird, was den letzteren selbst angeht, der Fortschritt darin zu suchen sein, daß der Wettstreit möglichst humane und edle Formen annimmt. Wer daher, wie der naturrechtliche Sozialismus der Griechen, das Heil der Gesellschaft in Zuständen sieht, die eine radikale Unterdrückung des wirtschaftlichen Wettbewerbes bedeuten würden, der bekämpft zugleich den wirtschaftlichen Fortschritt und damit die höhere Zivilisation überhaupt.

In der cynisch-stoischen Auffassungsweise tritt das ja ganz deutlich zutage. Aber auch schon bei Plato sehen wir, daß er sich dieser Konsequenz keineswegs ganz entziehen konnte.

Zwar denkt er nicht entfernt daran, im Sinne cynisch-stoischer Ideale der Kultur seiner Zeit den Scheidebrief zu geben. Die Art und Weise, wie er einmal das Leben einer nach seiner Ansicht „wahrhaft gesunden" Gesellschaft schildert, ihre heitere Genügsamkeit und sinnvolle Selbstbeschränkung des Daseins,[1]) — ist doch wesentlich verschieden von der quietistischen und kulturfeindlichen Anschauungsweise derjenigen, welche die Gesellschaft am liebsten auf den Standpunkt von armen Wilden zurückgeschraubt hätten. Auch zeigt seine Forderung, durch eine weitgehende Arbeitsteilung die Leistungen der technischen Produktion möglichst zu steigern, daß ihm die Vervollkommnung der äußeren Lebensbedingungen keineswegs gleichgültig war, daß er dieselbe als die Grundlage alles höheren geistigen Aufschwunges sehr wohl zu schätzen wußte.

Allein es war doch anderseits die unvermeidliche Konsequenz der genannten Einseitigkeit in den sozial-ethischen Grundanschauungen Platos, daß die Frage des wirtschaftlichen Fortschrittes zuletzt doch auch bei ihm nicht zu ihrem Rechte kommt. Wo ein Gesichtspunkt alles andere so sehr überragt, wie es bei dem hochgespannten ethischen Idealismus Platos der Fall ist, da müssen notwendig andere Interessen verhältnismäßig leiden, muß alles übrige Denken

[1]) Rep. II 369b ff.

sich gleichsam unter die Herrschaft dieses einen Grundzuges beugen, von ihm das charakteristische Gepräge erhalten.[1])

Bezeichnend dafür ist die Art und Weise, wie in der Schilderung des Verfalles der ursprünglich gesunden Gesellschaft unter den Symptomen der Entartung neben den Äußerungen des Luxus und der Ausschweifung auch Errungenschaften der Kultur aufgezählt werden, die keineswegs an und für sich, sondern nur durch Mißbrauch zu einer Gefahr für das sittliche und physische Wohl werden können, und die Plato selbst sogar im idealen Vernunftstaat nicht alle auszuschließen vermag. Plato kann sich nicht genug tun, der Gesellschaft dasjenige, was ihm als Ursache ihres „Fieberzustandes" erscheint, bis ins einzelste hinein vor Augen zu stellen: den Luxus, der für die prunkvolle Ausstattung der häuslichen Einrichtung und der Kleidung „die Malerei und die Buntfärberei in Bewegung setzt" und nur in der Verwertung des kostbarsten Materials, wie Gold und Elfenbein, sein Genügen findet, die sonstigen immer mannigfaltiger werdenden Befriedigungsmittel der Üppigkeit, Salben und Räucherwerk, Leckereien und Lustdirnen, — den „Schwarm überflüssiger Menschen", wie Jäger aller Art (so!), nachbildende Künstler (*μιμηταί*), d. h. Bildhauer, Maler, Musiker; die Dichter mit ihren Handlangern, den Rapsoden, Schauspielern, Chortänzern usw.; die Bijouterie- und Putzwarenfabrikanten, Kinderaufseher, Ammen, Wärterinnen, Kammermädchen und Putzmacherinnen, Barbiere, Köche, Leckereienhändler usw.[2]) Diese höchst verschiedenartigen Elemente — der Künstler ebenso wie die Lustdirne, der Dichter wie der Lieferant gastronomischer Genüsse — sie alle werden hier zu

---

[1]) Es gilt in diesem Sinne für Plato und die verwandte Literatur dasselbe, was Endemann über die ökonomischen Grundsätze der kanonistischen Lehre (Jahrb. f. Nationalök. u. Stat. I) und Schmoller (Ztschr. f. d. Staatsw. 1860 S. 470 ff.) über die nationalökonomischen Ansichten der deutschen Reformationsperiode bemerkt hat, die überhaupt mit ihrem einseitigen, religiös-sittlichen Ausgangspunkt bedeutsame Analogien zu der platonischen Sozialphilosophie darbieten, vielfach ja sogar direkt an Plato anknüpfen.

[2]) Rep. 373 a ff.

einer einzigen homogenen Masse zusammengefaßt, die nur dazu geschaffen scheint, den Leidenschaften, dem Laster und der Torheit zu dienen, dem Materialismus zum Siege zu verhelfen, obgleich sonst Plato keineswegs verkennt, was z. B. die schönen Künste für die idealen Interessen zu leisten vermögen.

Aber stärker als solche Erwägungen ist der düstere Eindruck, den der Mißbrauch der Kulturerrungenschaften, die wirtschaftlichen, sittlichen und politischen Gefahren der Luxusproduktion, sowie die Überschätzung der äußeren Güter auf das Gemüt des Denkers ausübte. Ich erinnere nur an die bereits in einem früheren Dialog ausgesprochene Verurteilung des perikleischen Athens und der ganzen Politik der Demokratie, welche die Stadt reichlich mit Häfen, Mauern, Werften, Tributen und anderem solchen „Tand" (*τοιούτων φλυαριῶν*) ausgestattet habe, statt mit dem Geiste der Besonnenheit und Gerechtigkeit![1])

So wenig bedeuten von diesem Standpunkt aus die „sogenannten Güter",[2]) daß Plato keinen Augenblick Bedenken trägt, um des sozial-ethischen Interesses willen Forderungen zu stellen, deren Verwirklichung die Produktivität der gesamten Volkswirtschaft auf ein um Jahrhunderte niedrigeres Niveau herabgedrückt hätte. Es genügt ihm, daß damit zugleich der Kreis der Güter beschränkt würde, an welchen sich Rivalität und Leidenschaft entzünden kann, daß die bürgerliche Gesellschaft gezwungen wäre, in Produktion und Konsumtion sich auf das wirklich „Notwendige" zu beschränken

---

[1]) Gorgias 517.

[2]) *τὰ λεγόμενα ἀγαθὰ πλοῦτοι τε καὶ πᾶσα ἡ τοιαύτη παρασκευή.* Rep. 495a. Übrigens sei hier auch, um Plato völlig gerecht zu werden, auf die Klage des Demosthenes hingewiesen, daß infolge der einseitigen Hingabe des Volksgeistes an die materiellen Interessen selbst die damals glänzenden äußeren Machtmittel des Staates nahezu wertlos geworden seien. Phil. III 120, 40: *ἐπεὶ τριήρεις γε καὶ σωμάτων πλῆθος καὶ χρημάτων καὶ τῆς ἄλλης κατασκευῆς ἀφθονία, καὶ τἆλλ' οἷς ἄν τις ἰσχύειν τὰς πόλεις κρίνοι, νῦν ἅπασι καὶ πλείω καὶ μείζω ἐστὶ τῶν τότε πολλῷ. ἀλλὰ ταῦτ' ἄχρηστα, ἄπρακτα, ἀνόνητα ὑπὸ τῶν πωλούντων γίγνεται* (infolge der Bestechlichkeit). Vgl. IV 144.

und allen überflüssigen, künstlichen Bedürfnissen zu entsagen, die jetzt die Gesellschaft in einen „Fieberzustand" versetzen.[1])

Diese Forderungen finden ihren Ausdruck zunächst darin, daß dem Ackerbau, überhaupt der Urproduktion, die erste Stelle hoch über allen anderen Erwerbszweigen angewiesen wird. Der Erwerb soll vor allem in dem gesucht werden, „was der Landbau hergibt und erzeugt", weil dies den Erwerbenden nicht nötigen wird, „das zu vernachlässigen, um dessentwillen man Erwerb sucht, nämlich Seele und Leib".[2]) Im Ackerbau liegt nach dieser Anschauung die beste Gewähr für die Erhaltung reiner und einfacher Sitte, während von Handwerk, Handel und Geldgeschäft schwere Nachteile für das physische und sittliche Wohlsein befürchtet werden. Insbesonders ist es Geld und Handel, denen Plato als den Hauptursachen der Besitzesungleichheit, der sozialen Zersetzung und der Selbstsucht das größte Mißtrauen entgegenbringt.

Daher soll neben dem Ackerbau für die anderen Erwerbszweige nur so weit Spielraum übrig bleiben, als es unabweisbare Bedürfnisse notwendig erscheinen lassen. Es soll, wie Plato sich ausdrückt, „ein eifriger Erwerb durch handwerksmäßiges Treiben nicht stattfinden,"[3]) und ebenso soll der Stand der Handelsleute so wenig zahlreich sein, als nur immer möglich.[4]) Eine Forderung, die Luther in ähnlicher Unterschätzung der nichtlandwirtschaftlichen Erwerbstätigkeiten in die Worte gekleidet hat, daß es „viel göttlicher wäre, Ackerwerk mehren, diese feine und ehrliche Nahrung, und Kaufmannschaft mindern".[5])

Auch diese feindliche Stellung gegenüber dem Handel ist die unvermeidliche logische Konsequenz der ganzen geschilderten Gedanken-

[1]) Der bestehende Staat ist eine *πόλις φλεγμαίνουσα.* ib. 372e.

[2]) Leg. 743e.

[3]) *χρηματισμὸς πολὺς διὰ βαναυσίας.* ib. 743d.

[4]) ib. 919c.

[5]) S. W. XXII 329. Vgl. Zwingli, der ebenfalls von der Bevorzugung des „dem Frieden und der Tugend förderlichen" Ackerbaues hofft, daß „damit die unnützen Handwerk, die zur Hoffart erdacht sind, abnehmen" würden (S. W., Zürich 1828—41, II 416).

richtung und findet sich daher zu allen Zeiten wieder, wo wir ähnlichen sozialpolitischen Ideen begegnen. Die Wirksamkeit des Eigennutzes würde in der Tat durch möglichste Annäherung an naturalwirtschaftliche Zustände bedeutend an Terrain verlieren. Wo man fast ausschließlich für sich und seine Familie arbeitet und in der Regel nicht mehr produziert, als man für seine Wirtschaft braucht, wo der einzelne überwiegend auf seine eigene Kraft und Leistung angewiesen ist und selten in die Lage kommt, die Arbeitsprodukte anderer durch Tausch in Anspruch zu nehmen, wo demnach der Verkehr noch unentwickelt ist, da ist der Spielraum für die Betätigung des wirtschaftlichen Egoismus naturgemäß ein mehr oder minder beschränkter.

Wenn dagegen der Handel und die Masse der zum Tausch geeigneten und bestimmten Güter zunimmt, wenn „dem Bauern der Händler gegenübertritt, dem Fremden der Fremde, jeder bedacht, so billig zu kaufen und so teuer zu verkaufen als möglich, ohne Rücksicht auf Nutzen oder Schaden des andern", dann entwickelt sich jenes „versteckte Ringen in friedlicher Form",[1]) welches recht eigentlich unter dem Bann des Egoismus steht. Während die Tätigkeit des für sich selbst arbeitenden Landwirtes, Viehzüchters usw. dem einzelnen Vorteile schafft, ohne daß sie einem anderen Schaden zu bringen oder mit dessen Interessen zu kollidieren braucht, entsteht mit dem Handelsgeschäft eine wirtschaftliche Tätigkeit, welche sich stets mit dem wirtschaftlichen Streben anderer kreuzt. Jeder wünscht hier — soweit die Durchschnittsmoral in Betracht kommt — soviel als möglich für sich selbst zu gewinnen, unbekümmert darum, wieweit das Interesse des anderen dabei Befriedigung findet oder nicht. Auch zeigen ja die Erfahrungen aller höheren Kulturepochen unzweideutig genug, daß die durch die merkantile und industrielle Entwicklung gesteigerte Intensität des Lebens infolge der Verallgemeinerung und Verschärfung des Kampfes um die Existenz

[1]) Vgl. Dargun, Egoismus und Altruismus in der Nationalökonomie 35 ff. und dazu Sax, Grundlegung der theor. Staatswirtschaft 24.

und um die Erhöhung der Existenz auch die egoistischen Triebkräfte zu steigern, die Selbstsucht intensiver und rücksichtsloser zu machen pflegt.[1])

Soll daher ohne Rücksicht auf andere Kulturinteressen alles der Gerechtigkeitsidee Widerstrebende möglichst ausgemerzt, der Spielraum des Egoismus im Wirtschaftsleben möglichst eingeengt werden, so bleibt nichts übrig als die wirtschaftliche Reaktion oder die Beseitigung des privatwirtschaftlichen Handelsbetriebes oder mindestens der Freiheit des Tauschgeschäftes.

Trotzdem hat sich Plato auf die Dauer wenigstens die weitestgehende dieser Schlußfolgerungen eines sozialethischen Radikalismus nicht angeeignet. Der Gedanke späterer Sozialisten an einen Zustand, in welchem durch staatliche Organisation der Volkswirtschaft oder durch unmittelbaren Verkehr zwischen Produzent und Konsument die volkswirtschaftliche Funktion des Handels gänzlich überflüssig werden soll, ist von Plato wenigstens nirgends positiv ausgesprochen worden. Wenn auch in dem von kommunistischen Ideen erfüllten Entwurf des Idealstaates seine Gedanken sich entschieden in dieser Richtung bewegen,[2]) so findet sich doch selbst hier eine Ausführung, welche die Institution des Handels in ihren geschichtlichen Entstehungsmotiven mit großer Unbefangenheit würdigt.[3]) Jedenfalls kann in dem späteren Werke, in den „Gesetzen", in welchem er von vornherein am Privateigentum und an der privatwirtschaftlichen Produktionsweise festhält, von jener radikalen Forderung nicht die Rede sein.

[1]) Man vergleiche nur z. B. das Wirtschaftsleben einer älteren Epoche, wie es in abgelegenen Landschaften, alten Städten, kleinen Orten noch in die Gegenwart hineinragt, mit dem modernen Leben! Der Erwerbstrieb erscheint hier, wie Cohn, System der Nationalökonomie I 389, treffend bemerkt hat, „lässiger, behaglicher und namentlich rechtschaffener geartet, der Geschäftsmann in Handwerk und Handel viel weniger im Wirtschaftlichen aufgehend, ein kleiner Meister, Gastwirt, Kaufmann als Mensch oft viel mehr, denn im neuen Leben große Industrielle und Spekulanten".

[2]) Vgl. später.

[3]) Rep. 371 c

Plato, der bei seiner hohen Wertschätzung der Arbeitsteilung[1]) gerade die Spezialisierung der verschiedenen Produktionszweige möglichst strenge durchgeführt wissen wollte, konnte sich unmöglich der Einsicht verschließen, daß es bei der Fortdauer des bloßen Tauschhandels eben durch diese von ihm geforderte Spezialisierung für den einzelnen Produzenten immer schwieriger werden müßte, stets diejenigen Konsumenten zu finden, die Bedarf nach seiner Ware haben und zugleich als Produzenten in der Lage sind, eine wertentsprechende Ware seines eigenen Bedarfes in Tausch zu geben. Daraus ergab sich für Plato von selbst die Anerkennung der Unentbehrlichkeit eines vermittelnden Organes, welches dem Produzenten seine Erzeugnisse auf Vorrat abnimmt und so in der Lage ist, einem jeden als Konsumenten die Gegenstände seines Bedarfes in Tausch zu geben.[2]) Er erklärt von diesem Gesichtspunkte aus den Handel geradezu als eine Wohltat für die Gesellschaft, weil „er den unverhältnismäßigen und ungleichförmigen Besitz beliebiger Waren zu einem verhältnismäßigen und gleichförmigen umgestaltet",[3]) weil er „allen Bedürfnissen abhilft und eine Gleichmäßigkeit des Besitzes herbeiführt".[4])

So klar sich nun aber Plato über die Funktionen war, welche der Handel als Organ einer auf dem Privateigentum beruhenden Volkswirtschaft auszuüben berufen ist, so entschiedenen Widerspruch

[1]) Rep. II 369c. Leg. VIII 846d.

[2]) Rep. II 371c: *Ἂν οὖν κομίσας ὁ γεωργὸς εἰς τὴν ἀγοράν τι ὧν ποιεῖ ἢ τις ἄλλος τῶν δημιουργῶν μὴ εἰς τὸν αὐτὸν χρόνον ἥκῃ τοῖς δεομένοις τὰ παρ' αὐτοῦ ἀλλάξασθαι, ἀργήσει τῆς αὑτοῦ δημιουργίας καθήμενος ἐν ἀγορᾷ; Οὐδαμῶς, ἦ δ' ὅς, ἀλλ' εἰσὶν οἱ τοῦτο ὁρῶντες ἑαυτοὺς ἐπὶ τὴν διακονίαν τάττουσι ταύτην.*

[3]) Leg. XI 918b: *καπηλεία γὰρ κατὰ πόλιν πᾶσα γέγονεν οὐ βλάβης ἕνεκα τό γε κατὰ φύσιν, πᾶν δὲ τοὐναντίον· πῶς γὰρ οὐκ εὐεργέτης πᾶς, ὃς ἂν οὐσίαν χρημάτων ὠντινωνοῦν ἀσύμετρον οὖσαν καὶ ἀνώμαλον ὁμαλήν τε καὶ σύμμετρον ἀπεργάζεται· τοῦτο ἡμῖν χρὴ φάναι καὶ τὴν τοῦ νομίσματος ἀπεργάζεσθαι δύναμιν, καὶ τὸν ἔμπορον ἐπὶ τούτῳ τετάχθαι δεῖ λέγειν.*

[4]) ib. 918c: *. . . πᾶσιν ἐπικουρίαν ταῖς χρείαις ἐξευπορεῖν καὶ ὁμαλότητα τοῖς οὐσίαις* (sc. *δύναται*).

erhob er anderseits gegen diejenigen Zwecke, welche der Handel neben seiner eigentlichen Aufgabe, der Vermittlung zwischen Produktion und Konsumtion, von dem privatwirtschaftlichen Standpunkt des einzelnen aus zu befriedigen sucht.

Wie später die Kanonisten, die Reformatoren, Fourier und andere Sozialisten wirft er die Frage auf: Ist es zulässig, daß der Kaufmann in Wirklichkeit keineswegs bloß als Organ zur Erreichung dieses allgemeinen Zweckes tätig sein will, sondern einseitig sich selbst als Zweck setzt und „in schimpflicher Weise den dem dringenden Bedürfnis geleisteten Beistand“[1]) zum Werkzeug des Privateigentums herabwürdigt? Dürfen die Handeltreibenden aus dem Handel ein Geschäft machen, bei dem es ihnen in erster Linie um ihre eigene Bereicherung, nicht um die Befriedigung der Bedürfnisse zu tun ist?

Indem Plato diese Tendenz des Handels prinzipiell verwirft und jede Handelstätigkeit unterdrückt wissen will, bei der es auf „Bereicherung“ abgesehen ist und nur gekauft wird, um teurer zu verkaufen,[2]) stellt er die Forderung auf, daß bei allem Kauf und Verkauf der Preis einfach nach dem bestimmt werden soll, was er — allerdings ohne nähere Begriffsbestimmung — den „wahren Wert“ nennt.[3]) Diesen wahren Wert, die objektive Gerechtigkeit des Preises, zu realisieren ist Sache der Staatsgewalt, welche sich zu dem Zweck mit Sachverständigen aus dem Handels- und Gewerbestand ins Benehmen zu setzen hat, denen die Bestim-

---

[1]) Ebd. 919b.

[2]) Ebd. 847e: *καπηλείαν δὲ ἕνεκα χρηματισμῶν μήτε οὖν τούτου μήτε ἄλλου μηδενὸς ἐν τῇ χώρᾳ ὅλῃ καὶ πόλει ἡμῖν γίγνεσθαι.*

[3]) Ebd. 921b: *καὶ ἀναιρουμένῳ δ' ἔργον ξυμβουλευτὴς νόμος, ἅπερ τῷ πωλοῦντι ξυνεβούλευε, μὴ πλέονος τιμᾶν διαπειρώμενον, ἀλλ' ὡς ἁπλούστατα τῆς ἀξίας, ταὐτὸν δὴ προστάττει καὶ τῷ ἀναιρουμένῳ· γιγνώσκει γὰρ ὅ γε δημιουργὸς τὴν ἀξίαν.* Plato hat hier offenbar dasselbe im Auge, was der moderne Sozialismus, z. B. Proudhon, als „gerechten Preis“ bezeichnet, der sich nach Proudhon jederzeit durch genaue statistische Preisberechnungen usw. sicher erkennen lasse. Vgl. Diehl, Proudhon II 123.

mung des wahren Wertes nach Platos Ansicht keine Schwierigkeit machen kann.[1])

Seines spekulativen Charakters völlig entkleidet, soll so der Handel zu einer Art Amt werden, das gewisse volkswirtschaftliche Aufgaben dem Bedürfnis der Gesamtheit entsprechend durchzuführen hat und sich mit dem begnügt, was ihm die Allgemeinheit für die Ausübung dieser Funktionen wie eine Art Gehalt zuerkennt.

Auf diese Weise soll dem Handel jener „mäßige" Ertrag gesichert bleiben, der notwendig ist, um die wirtschaftliche Existenz der handeltreibenden Klasse zu erhalten, der aber die Ansammlung größeren Kapitals nicht gestattet.

Um dieses Ziel noch sicherer zu erreichen, verlangt ferner Plato die Ausschließung der edlen Metalle und damit des Gold- und Silbergeldes aus dem gesamten inländischen Verkehr. Er spricht sich für die Einführung einer Landesmünze aus, die ähnlich wie das spartanische Eisengeld im Auslande wertlos ist.

Es wird damit zugleich der auswärtige Handel an der Wurzel getroffen, den Plato wegen seiner Gefahren für die Einfachheit und Strenge der Sitten auf ein möglichst niedriges Niveau herabdrücken möchte, indem er die Einfuhr aller kostbaren, nur dem Luxus dienenden Waren verpönt und nur den Import von Gegenständen des notwendigen Bedarfes zulassen will.[2]) Ein Verbot, das übrigens auch den Handel an sich trifft, da ja die prinzipielle

---

[1]) Ebd. 920c Bei direktem Verkauf von seiten der gewerblichen Produzenten denkt Plato offenbar an den sogen. Arbeits- und Produktionswert; denn nur in Beziehung auf diesen kann er von dem Handwerksmann sagen, daß er den wahren Preis sehr wohl kenne. Siehe oben 921b. — Vgl. auch den ähnlichen Gedankengang der kanonistischen Lehre über den „richtigen" Preis (Endemann a. a. O. 358 ff.) und dazu Luthers Schrift über die Kaufhandlung (X 1090), sowie andere Schriften der Reformatoren, die als „ökonomisch", d. h. als produktiv, nur den Handel gelten lassen, der Überfluß und Mangel ausgleicht, dagegen allen Handel verwerfen, der nur kauft, um teurer zu verkaufen. Eine Auffassung, die zum Teil direkt an Plato anknüpft. (Corp. ref. XVI 427. cf. XI 394.)

[2]) Ebd. 847c.

Beschränkung der Produktion und Konsumtion auf das Notwendige eine ganze Reihe von Handelszweigen und Gewerben von vorneherein überflüssig macht.

Natürlich soll sich auch die volkswirtschaftliche Funktion der Landesmünze nach Platos Ansicht nur auf das Notwendige beschränken; d. h. sie soll nichts anderes mehr sein, als ein Hilfsmittel des Güterumsatzes und Preismaßstab.[1])

Da das Geld infolge seiner unbeschränkten Aufbewahrungs- und Ansammlungsfähigkeit und seiner allseitigen von Zeit und Ort unabhängigen Verwendbarkeit den Erwerbstrieb und die Erwerbsfähigkeit des einzelnen und damit den wirtschaftlichen Konkurrenzkampf steigert, die Möglichkeit zur Ansammlung von Reichtum vervielfältigt, mußte es ja ein Gegenstand des Mißtrauens und der Abneigung für eine Theorie sein, welche in der Konkurrenz und in dem Gegensatz von arm und reich an sich schon Symptome sozialer Erkrankung erblickte.[2])

Diese dem beweglichen Kapital durch das Geld zugeführte Macht soweit zu schwächen, als es ohne Beseitigung des Geldes selbst möglich war, scheute der abstrakte Dogmatismus der Theorie vor den äußersten Konsequenzen nicht zurück. Wie sie die Ansammlung größerer Werte mit Hilfe des Geldes einfach dadurch unmöglich gemacht wissen wollte, daß das edle Metall im Münzwesen durch Stoffe von ungleich geringerem Tausch- und Gebrauchswert ersetzt wird, so will sie die Eigenschaft des Geldes, seinem Besitzer als Erwerbsvermögen zu dienen, in radikaler Weise dadurch beseitigen, daß sie prinzipiell die Berechtigung derjenigen Geschäfte negiert, durch welche das Geld selbst Mittel des Er-

---

[1]) *νόμισμα σύμβολον τῆς ἀλλαγῆς ἕνεκα.* Rep. II 371b. Das Geld keine Ware mehr, sondern nur noch ein Symbol, ein bloßes Zeichen!

[2]) Auch in dieser schon oben (S. 111) bei den Cynikern konstatierten Abneigung gegen das Geld berührt sich der antike mit dem modernen Sozialismus. „Das Geld", sagt Proudhon, „ist der Despot der Zirkulation, der Tyrann des Handels, das Haupt der kaufmännischen Feudalität, das Symbol des Eigentums. Das Geld müssen wir vernichten!" (Vgl. Diehl a.a.O. II 53.)

werbes wird. Es sollen alle Kreditgeschäfte unmöglich gemacht werden durch die Unterdrückung derjenigen Institution, welche die Seele des Kredites ist, nämlich der Zinsbarkeit des Darlehens,[1]) sowie durch das Verbot, auf Kredit zu kaufen oder zu verkaufen.[2])

Das Kaufgeschäft soll möglichst den Charakter des Tauschgeschäftes bewahren, der Kauf dem Tausch möglichst nahe gerückt werden, um jede freiere Gestaltung des Kaufes, wie sie eben der Kredit gestattet, von vorneherein unmöglich zu machen. Der Kauf soll nach dieser — auf möglichste Annäherung an die Naturalwirtschaft hinstrebenden — Anschauungsweise nichts sein, als ein Tausch mit sofortiger Realisation, der sich von demjenigen der Naturalwirtschaft nur dadurch unterscheidet, daß auf Seite des einen Kontrahenten eine Geldsumme den Inhalt der Tauschleistung bildet.[3])

Auf diese Weise soll das Geld, wie der Handel, aufhören, Habsucht und Mammonismus einerseits, Armut und Ausbeutung des Armen anderseits zu fördern.

Man wird der allgemeinen Tendenz, welche in diesen Erörterungen zum Ausdrucke kommt, eine gewisse Sympathie ja nicht versagen können. Gerade die Gegenwart empfindet es als eine der verhängnisvollsten und gefährlichsten Konsequenzen hochentwickelter Geld- und Kreditwirtschaft, daß es durch sie einer kleinen Minorität ermöglicht wird, dank ihren technischen Kenntnissen und ihrer geschäftlichen Beherrschung des Kreditverkehrs die Gesamtheit in unverhältnismäßiger Weise auszubeuten. Allein es ist ebensowenig zu verkennen, daß Platos Vorschläge zur Verhütung und Heilung dieses sozialen Übels in keiner Weise ausgereift, sondern ideologische

[1]) Wer Geld auf Zins ausleiht, dem soll der Schuldner nicht einmal mehr das Kapital zurückzuzahlen brauchen. Leg. V 742c. Ähnlich schon im „Staat", wo es für wünschenswert erklärt wird, daß die Hingabe von Geld-darlehen nur auf „eigene Gefahr" erfolgen sollte. 556b.

[2]) Leg. XI 915d.

[3]) Sehr bezeichnend für diese Tendenz, den Kauf möglichst dem Tausch zu nähern, ist die Art und Weise, wie Plato an der eben genannten Stelle von einem „Eintauschen durch Kauf oder Verkauf" spricht.

Träume eines sozialpolitischen Adepten sind, der seine Wünsche und Hoffnungen an die Stelle der Realitäten setzt, wenn auch der Zweck Platos, stabile und gerechte Wertverhältnisse zu erzeugen, unanfechtbar ist.

Um so auffallender erscheint es bei diesem utopischen Charakter seiner Theorie, daß die Ansichten Platos über Güterumsatz und Geldverkehr nicht etwa in abgeschwächter, sondern eher in noch radikalerer Fassung bei einem sonst so nüchternen Denker und scharfen Beobachter sozial-ökonomischer Erscheinungen, wie Aristoteles, wiederkehren. Wie gewaltig muß die antikapitalistische Bewegung gewesen sein, welch tiefen und nachhaltigen Eindruck muß der Gedanke einer einschneidenden Umwandlung der bestehenden Wirtschaftsordnung in den Gemütern hinterlassen haben, wenn selbst ein so gearteter Denker, der in der grundlegenden Frage der Eigentumsordnung sich nie in der Weise, wie Plato, vom Boden der Wirklichkeit entfernte, — wenn Aristoteles in seiner Kritik der Konsequenzen der privatwirtschaftlichen Rechtsordnung, in seinen Anschauungen über den Güterumsatz, über die freie Konkurrenz, die Geldwirtschaft und die Kapitalrente sich nicht nur an den Gedankengang Platos enge anschloß, sondern über denselben noch hinausging!

Aristoteles erkennt, wie Plato, den Fortschritt von der Natural- zur Geldwirtschaft an, und seine Erörterung über die Entstehung und Natur des Geldes darf als eine klassische bezeichnet werden.[1]) Doch fügt er ebenso, wie Plato, die prinzipielle Einschränkung hinzu, daß das Geld nur zur Vermittlung des Güterumsatzes, nicht als Werkzeug der „Bereicherung" dienen sollte. Der Gewinn aus Zinsdarlehen und sonstigen Geldgeschäften erscheint ihm als durchaus widernatürlich (*μάλιστα παρὰ φύσιν*), weil auf diese Weise das Geld selbst Mittel des Erwerbes und nicht dazu gebraucht wird, wozu es erfunden ist. „Denn nur zur Erleichterung des Tausches kam es auf, nicht um durch den Zins sich selber zu vermehren."[2])

[1]) Vgl. Politik I 3, 13. 1257a f.

[2]) Ebd. I 3, 23. 1258b.

Ebenso ist es ganz platonisch gedacht, wenn Aristoteles ein Symptom der Entartung darin sieht, daß durch Geld und Handel eine wirtschaftliche Tätigkeit hervorgerufen wird, die wesentlich darauf gerichtet ist, „wie und mit welchen Mitteln man beim Umsatz möglichst viel gewinnen könne".[1] Er stimmt mit Plato darin völlig überein, daß aller Erwerb sich auf die Beschaffung des Unterhaltsbedarfes beschränken und an den vernünftigsten Bedürfnissen des Menschen sein Maß und seine Grenze haben müsse;[2] daß daher die ganze tatsächliche Entwicklung des Handels eine verwerfliche sei, weil er in der Verfolgung seines Zieles eine solche Schranke nicht anerkennt, sondern auf „unbegrenzten Gelderwerb" bedacht ist.[3]

Da der „wahrhafte" Reichtum nach der Ansicht des Aristoteles nur in dem für das Leben Notwendigen und Nützlichen besteht und das für ein vernunftgemäßes Dasein genügende Maß eines solchen Besitzes nicht ins Unendliche geht,[4] so tritt Aristoteles dem aus Handel und Geldgeschäft entstehenden Reichtum, der seiner Natur nach ohne Ziel und Grenze ist,[5] ebenso feindlich entgegen, wie der platonische Sozialismus.

Dem „naturgemäßen" Gütererwerb, dessen Ziel die Befriedigung des naturgemäßen Bedarfes (*οἰκονομική, ἡ περὶ τὴν τροφήν*), wird als naturwidrig die Gelderwerbskunst (*χρηματιστική*) gegenübergestellt.

Diese auf das Geld als solches gerichtete Spekulation tritt zuerst „in ganz einfacher Gestalt" (*ἁπλῶς ἴσως*) auf im Kleinhandel, später „bei vermehrter Erfahrung künstlicher". (Die Agiotage!) Alsdann handelt es sich bei dem Umsatz nicht mehr bloß um die Anschaffung des Hausbedarfes, sondern um ein auf den meisten Profit gerichtetes Spekulationsgeschäft. An die Stelle

[1] Ebd. I 3, 15. 1257b: *πόθεν καὶ πῶς μεταβαλλόμενον πλεῖστον ποιήσει κέρδος.*

[2] 8 f. 1256b.

[3] 17. 1257: *καὶ ταύτης τῆς χρηματιστικῆς οὐκ ἔστι τοῦ τέλους πέρας.* cf. 18: — *πάντες γὰρ εἰς ἄπειρον αὔξουσιν οἱ χρηματιζόμενοι τὸ νόμισμα.*

[4] 20b. [5] 17.

des durch den Hausbedarf begrenzten natürlichen Reichtums und Gütererwerbs ist das spekulative Kapital getreten, das den Gelderwerb als Selbstzweck betrachtet „und maßlos, wie diese Geldbereicherung, werden dann die Bedürfnisse der entfesselten Leidenschaften, die nach maßlosen Befriedigungsmitteln des schrankenlosen Sinnengenusses streben".[1])

Wie all dies echt platonisch ist, so ist es auch die Polemik gegen den kapitalistischen auswärtigen Handel, dem sie möglichst enge Schranken gezogen wissen will. Auch der aristotelische Sozialstaat läßt denselben nur soweit zu, als er im Interesse des Austausches überschüssiger Landeserzeugnisse und unentbehrlicher, nur aus dem Ausland zu beziehender Bedarfsgegenstände nicht zu umgehen ist.[2])

Der Handel erscheint auch hier in seiner geschichtlich gewordenen Gestalt wesentlich als ein Parasit der Volkswirtschaft, dessen Tätigkeit zur Produktion nichts hinzufügt, sondern immer nur für den einen gewinnt, was sie den andern nimmt.[3])

Bei dieser Auffassung kann es nicht zweifelhaft sein, daß Aristoteles auch vom Standpunkt seines Gesellschaftsideals aus die möglichste Unschädlichmachung der „naturwidrigen" Tendenzen des Handels fordern mußte, wenn wir auch nicht wissen, wie er sich die Verwirklichung dieser Forderung dachte. Nur soviel steht fest, daß er die Ansicht Platos, als könne der gewerbsmäßige Handel bis zu einem gewissen Grade mit der Ethik in Einklang gebracht werden, nicht geteilt, also tatsächlich eine noch ablehnendere Haltung gegen den Handel eingenommen hat, als es Plato wenigstens in

---

[1]) 19.

[2]) Der aristotelische Sozialstaat begnügt sich mit diesem Austausch für den eigenen Bedarf; er „gibt sich nicht zum Markt für andere her", weil es dabei nur auf Bereicherung abgesehen wäre. An „solcher Gewinnsucht" soll er kein Teil haben. IV 5, 5. 1327a.

[3]) Nur so ist es meines Erachtens zu verstehen, wenn die auf den bloßen Handelsgewinn berechnete Erwerbskunst getadelt wird, weil sie „*οὐ κατὰ φύσιν, ἀλλ' ἀπ' ἀλλήλων ἐστίν*" (23. 1258b).

seiner letzten sozial-politischen Schrift getan hatte. Und es ist dieser Pessimismus von den genannten Prämissen aus ja sehr begreiflich!

Wer als Ideal einen Verkehr vor Augen hat, der nur um des „wahren Bedürfnisses" und des Gebrauchswertes der Güter willen stattfindet, dem kann ja im Grunde nur dasjenige Kaufgeschäft als sittlich unbedenklich erscheinen, bei dem der Erwerber die Absicht hat, die erworbene Sache selbst zu gebrauchen, der Verkäufer, anderen den Gebrauch zu verschaffen. Der gewerbsmäßige Handel aber kann seiner Natur nach nicht nur dieses wollen. Denn er kauft und verkauft die Dinge, weil sie neben dem Gebrauchswert einen in Geld ausdrückbaren Tauschwert enthalten. Bei ihm ist jeder Kauf notwendig zugleich Spekulationskauf, bezw. -verkauf, d. h. um des Tauschwertes oder, was dasselbe ist, um des Geldwertes willen. Der privatwirtschaftliche Zweck, der mit den volkswirtschaftlichen Leistungen des Handels immer Hand in Hand geht, ist der durch die Realisierung dieses Tauschwertes zu erzielende Geldgewinn, der Mehrwert, welcher — um mit Marx zu reden — durch die Verwandlung von Geld in Ware und die Rückverwandlung von Ware in Geld entsteht; weshalb Aristoteles in diesem Sinne, d. h. vom privatwirtschaftlichen Standpunkt des Handelsgewerbes aus, nicht unrecht hat, wenn er das Geld das Element und das Ziel des Handelsumsatzes nennt.[1])

Wenn aber der gewerbsmäßige Handelsbetrieb mit der wahren Sittlichkeit unvereinbar ist, wenn er seiner wahren Tendenz nach auf die Vernichtung jener wirtschaftlichen Gleichheit hinarbeiten muß, welche Aristoteles als gesellschaftliches Ideal aufstellt, so mußte sich auf seinem Standpunkt bei einiger Konsequenz die weitere Frage aufdrängen: Ist die Existenz eines besonderen Handelsgewerbes unter allen Umständen notwendig, oder ist nicht etwa ein Gesellschaftszustand denkbar, welcher die Vermittlung des Kaufmanns überflüssig macht?

Welche Antwort er freilich auf diese Frage hatte, darüber lassen sich höchstens Vermutungen aufstellen. Einige Äußerungen

[1]) I 3, 17. 1257 b.

der Politik erwecken wohl den Anschein, als ob sich Aristoteles von der Entbehrlichkeit des Handelsgewerbes doch nicht habe überzeugen können. Es sind das die Stellen, wo er eine Aufzählung der für die Gestaltung des Verfassungslebens in Betracht kommenden Volksklassen gibt und in der Tat neben dem Bauern- und Handwerkerstand als dritten organischen Bestandteil des Volkes die handeltreibende Klasse nennt.[1]) Aber es kann das in keiner Weise als entscheidend angesehen werden. Denn Aristoteles hat es in dem Teil der Politik, welchem diese Stellen angehören, nur mit der Pathologie und Therapie der bestehenden Staats- und Gesellschaftsordnung zu tun, deren wirtschaftliche Grundlagen er hier als gegeben hinnimmt. Ein Beweis wäre also nur dann erbracht, wenn auch die ideale Gesellschaftsordnung des „besten" Staates einen besonderen Handelsstand kennen würde.

Nun stellt sich aber bei näherem Zusehen die bedeutsame, bisher merkwürdigerweise völlig übersehene Tatsache heraus, daß Aristoteles bei der wiederholten Aufzählung der volkswirtschaftlichen Voraussetzungen und der wirtschaftlichen Berufe, ohne welche auch sein bester Staat nicht bestehen kann, das Handelsgewerbe mit völligem Stillschweigen übergeht.[2]) Zugegeben, daß die eine oder die andere dieser Aufzählungen eine erschöpfende Übersicht vielleicht nicht beabsichtigt, so erscheint doch dieses vollständige Schweigen beredt genug. Kann es Zufall sein, daß das Handelsgewerbe zwar bei der Charakteristik der bestehenden Volkswirtschaft ausdrücklich genannt wird, dagegen bei der Schilderung der wirtschaftlichen Grundlagen des Idealstaates — und das an drei verschiedenen Stellen — gänzlich ignoriert wird?[3]) Wenn hier aber die Absicht

---

[1]) VI 4, 1. 1291 b. Vgl. VII 4, 3. 1321 a.

[2]) IV 8, 1. 1328 b: *δεῖ ἄρα γεωργῶν τ' εἶναι πλῆθος, οἳ παρασκευάζουσι τὴν τροφήν, καὶ τεχνίτας, καὶ τὸ μάχιμον καὶ τὸ εὔπορον καὶ ἱερεῖς καὶ κριτὰς τῶν δικαίων καὶ συμφερόντων.* cf. 7, 4 und 9, 1. 1329 a.

[3]) Die Erwähnung eines Marktes beweist nichts. Selbst in dem kommunistischen Utopien des Thomas Morus gibt es Märkte, obwohl hier von einem privatwirtschaftlich organisierten Handel nicht die Rede sein kann.

unverkennbar ist, so bleiben nur zwei Möglichkeiten: entweder hat der aristotelischen Sozialtheorie in der Tat der Gedanke vorgeschwebt, die Güterwelt durch die Verstaatlichung des Handels von allen Mittelspersonen zu befreien, oder ihre Tendenz ging wenigstens dahin, den gewerbsmäßigen Handel in eine für den Gesamtcharakter der Volkswirtschaft möglichst bedeutungslose Stelle herabzudrücken.

Doch sei dem, wie ihm wolle! soviel geht aus allem hervor, daß die Verwirklichung der aristotelischen sowohl, wie auch der platonischen Theorie tatsächlich eine mehr oder minder radikale Zerstörung des Handels bedeutet hätte. Schon die Auffassung von der Stellung des Geldes in der Volkswirtschaft muß zu Konsequenzen führen, die geeignet sind, den Lebensnerv des Handels zu lähmen.

Zwar hat Aristoteles nicht so unrecht, wenn er sagt, daß die Funktion des Geldes wesentlich in der Vermittlung und Erleichterung des Tausches besteht, und daß eine Summe von Geldstücken an sich keine Zinsen erzeugen, sich also auch nicht selbst durch den Zins vermehren könne. Allein es wird dabei übersehen, daß, wenn auch das Geld nicht selbst und unmittelbar produktiv ist, es doch für seinen Besitzer mittelbar dadurch produktiv zu werden vermag, daß es ihm die Aneignung von Gütern ermöglicht, die zum Erwerb und zur Produktion neuer Güter dienen können. Es wird daher auch verkannt, daß, wenn durch Überlassung von Geld an einen anderen diesem die Möglichkeit verschafft wird, sich in den Besitz von Erwerbsvermögen und Produktionsmitteln, d. h. eines Kapitals zu setzen, der Darleihende einen wohlbegründeten Anspruch auf die Beteiligung an dem Ertrage dieses Kapitales erhält. Dies leugnen heißt aber nichts anderes, als das Darlehensgeschäft selbst beseitigen, die Entwicklung alles Kredites und damit die wirtschaftliche Leistungsfähigkeit aller derjenigen unterbinden, welche darauf angewiesen sind, sich das für die Betätigung ihrer Arbeitskraft und ihres Unternehmungsgeistes nötige Kapital auf dem Wege des Kredites zu verschaffen.

Was würde aber der Handel, dessen Seele Geld und Kredit ist, in einem volkswirtschaftlichen System bedeuten, welches die Produktivität der Arbeit, die Kapitalbildung und -vermehrung in dieser Weise lähmen würde?

Man ist vielfach geneigt, die Weite des Abstandes zu unterschätzen, welcher die geschilderte platonisch-aristotelische Wirtschaftstheorie von der tatsächlichen Gestaltung des Lebens trennte. Man sieht in ihr ein Symptom des relativen Zurückbleibens der antiken Volkswirtschaft, der sittlichen Geringschätzung und des Mißtrauens, mit welchem der Handel bei geringer entwickelter Kultur, wo man seiner verhältnismäßig weniger bedarf, stets betrachtet zu werden pflegt. Ebenso sollen die Angriffe auf die Zinsbarkeit des Darlehens wesentlich der Reflex einer geringen Ausbildung der Kapitalwirtschaft und der hiermit unvermeidlich verbundenen Abneigung gegen das Zinsnehmen sein.[1])

Allein wie wenig zutreffend erscheinen doch diese Vorstellungen angesichts der tatsächlichen Entwicklung der damaligen Volkswirtschaft! Bei ihrer Kleinheit waren diese Staaten frühzeitig darauf angewiesen, wichtige Gegenstände des Bedürfnisses, welche die unvermeidlich einseitige Produktion eines so engen Gebiets nicht zu liefern vermochte, von auswärts zu beziehen. Als Gegenwert hatten sie zunächst die Erträgnisse ihrer Landwirtschaft zu bieten, Wein,

[1]) So erklärt z. B. Böhm-Bawerk, Kapital und Kapitalzins I 17, die aristotelische Anschauung aus einer „dem Darlehenszins äußerst mißgünstigen, in der geringen Entwicklung des Kreditwesens mehr oder minder begründeten allgemeinen Zeitströmung". Auf einer ähnlichen Einseitigkeit beruht es, wenn Simmel in seiner geistvollen Schrift über soziale Differenzierung (S. 125) die Ansicht ausspricht, der „Mangel an Arbeitsteilung" habe im hellenischen Wirtschaftsleben eine solche Reibung zwischen den Handeltreibenden erzeugt, daß die Kräfte von dem eigentlichen wirtschaftlichen Ziel der „Besiegung des Objekts" ganz einseitig auf die „persönliche Besiegung der Mitbewerber" abgelenkt worden seien, und es seien daher die griechischen Sozialpolitiker zu dem Urteil berechtigt gewesen, daß der eigentliche kaufmännische Beruf dem Staatswesen verderblich und nur der Landbau ein geziemender und gerechter Erwerb sei, daß nur dieser seinen Nutzen nicht von Menschen und deren Beraubung nähme!

Öl, Wolle usw., die schon sehr frühe als Gegenstand der Massenausfuhr und eines weit ausgedehnten Verkehres erscheinen. Nun waren aber der Steigerung der landwirtschaftlichen Produktion naturgemäß mehr oder minder enge Grenzen gesteckt und daher die hellenische Stadtstaatwirtschaft recht eigentlich auf diejenigen Tätigkeiten hingewiesen, die einer größeren Ausdehnung fähig waren, als die Agrikultur, d. h. eben Gewerbefleiß und Handel.

Am frühesten und intensivsten tritt diese Tendenz da hervor, wo einerseits der Boden an Landbauprodukten weniger ergiebig war, dagegen wichtige Rohstoffe für die Industrie, z. B. Ton- und Erzlager usw., darbot oder wo eine günstige Verkehrsstellung, besonders die Lage am Meere, die Entwicklung der Schiffahrt begünstigte, wie es an zahllosen Orten der hellenischen Welt der Fall war. Hier war — bei der ausgeprägten Begabung der Bevölkerung — der Keim zu einer Handelsgröße gegeben, wie sie auf Grund ähnlicher Verhältnisse den Phöniziern, später den Venetianern, Genuesern und Holländern zuteil geworden ist. Einen mächtigen Anreiz in derselben Richtung enthielt die außerordentliche Zunahme der Bevölkerung, die in der kolonisatorischen Ausbreitung des Hellenentums einen so großartigen Ausdruck gefunden hat.

In der Tat beginnt die merkantile Entwicklung der hellenischen Küstenstaaten diesseits und jenseits des ägäischen Meeres bereits in einer Zeit, welche weit jenseits der beglaubigten Geschichte liegt. Schon im achten Jahrhundert ist ein umfassendes System von Handelswegen und Handelsverbindungen geschaffen, an deren Erweiterung und Vervollkommnung mit unablässigem Eifer gearbeitet ward. Dieses zähe und zielbewußte Streben schuf eine Welthandelskonjunktur, welche es ermöglichte, die Waren der entlegensten Produktionsgebiete: die Luxuserzeugnisse der alten Kulturländer des Ostens, wie die für die Entwicklung der heimischen Industrie und für die Ernährung einer zahlreichen gewerblichen Bevölkerung so wichtigen Naturprodukte der nordischen Länder in Masse und mit der nötigen Regelmäßigkeit zu beziehen, eine Welthandelskonjunktur, welche den Erzeugnissen der heimischen Pro-

duktion ein Absatzgebiet eröffnete, das von dem innersten Winkel des Schwarzen Meeres bis zum Atlantischen Ozean reichte.

Welche Bedeutung so gerade die merkantilen Interessen gewannen, das zeigt neben dem frühzeitigen Übergang von der Natural- zur Geldwirtschaft die kommerzielle Rivalität, wie sie schon in alter Zeit in förmlichen Handelskriegen und in friedlichen Veranstaltungen, z. B. den — an die Kauffahrerhöfe der Hansen erinnernden — Faktoreien in Naukratis zutage tritt. Das zeigt das Emporsteigen des Handels- und Gewerbestandes zur politischen Macht, die Entwicklung der Kapital- und Geldherrschaft (*χρήματα χρήματ' ἀνήρ*! Das Geld, ja das Geld macht den Mann! Ein Wort, das ganz an das amerikanische to make mony erinnert). Wie hat endlich das Athen des fünften Jahrhunderts die Machtmittel seines Reiches im handelspolitischen Interesse auszubeuten gewußt! Welch ruheloser Handelsgeist erfüllte diese Stadt, von deren Bewohnern Thukydides gesagt hat, daß sie immer rastlos tätig, immer außer Landes seien, um ihren Besitz zu mehren, denen die Arbeit nicht Mittel, sondern Zweck sei und die daher auch nur wenig zum ruhigen Genießen des Erarbeiteten gelangten, weil sie immer nur wieder auf einen neuen Erwerb sännen![1])

Dieses Athen ist die Geburtsstätte der platonisch-aristotelischen Wirtschaftstheorie! Ein Welthandelsemporium, wo sich auf der Grundlage einer entwickelten Geldwirtschaft ein wahrhaft internationales Verkehrsleben entfaltete, ein Stapelplatz, wo die Erzeugnisse fast des ganzen bekannten Länderkreises zusammenströmten, ein Geldmarkt, auf dem die Konzentration des Kapitals solche Fortschritte gemacht hatte, daß von hier aus weithin im Umkreis der östlichen Mittelmeerwelt bis zu den fernsten überseeischen Plätzen regelmäßig beträchtliche Handelskapitalien vorgeschossen wurden.

Wie kann man hier an die Verhältnisse denken, welche das frühe „Mittelalter" der Völker charakterisiert, wo der Produktivkredit wenig entwickelt ist, wo alle Darlehen nur konsumtiv und

[1]) I 70.

meist Notdarlehen sind, wo der Gläubiger gewöhnlich reich, der Schuldner arm ist und daher der Zins als gehässige Ausbeutung des Armen, die Unentgeltlichkeit der Kreditgewähr in den Verhältnissen *selbst* begründet erscheint?

Welche Fülle von Kapital nahm in der gewerbreichen hellenischen Welt die in vielen Zweigen zum kapitalistischen Großbetrieb und zu fabrikmäßiger Massenproduktion entwickelte Industrie in Anspruch, die, wie z. B. die Gewebeindustrien, den Bedürfnissen eines hochgesteigerten Luxus ebenso wie dem Massenkonsum des gemeinen Mannes dienten und — dank der fortgeschrittenen Organisation des Handels — ihre Erzeugnisse über drei Weltteile versandten! Hat es etwa hier in den Zentren des Handels und der Produktion, wo der einzelne in der Ausdehnung seines Gewerbebetriebes rechtlich einen sehr freien Spielraum hatte, an bedeutenden gewerblichen Unternehmungen gefehlt, welche fremden Kapitales bedurften?

Oder bot etwa die Landwirtschaft weniger Gelegenheit, sich mit Kapital zu befruchten? in einer Zeit der intensivsten Gartenkultur und des spekulativen Anbaues von Handelsgewächsen, wie Wein, Öl usw., die ebenfalls einen Weltmarkt besaßen? Und war nicht der Boden selbst, nachdem die seine Veräußerung, Teilung usw. hemmenden Fesseln, die Gebundenheit und Geschlossenheit der Landgüter seit Jahrhunderten beseitigt waren, längst ein ergiebiges Feld für das spekulative Kapital geworden? Schuf hier nicht der mit der Mobilisierung des Grund und Bodens stetig steigende Verkehr in Grundstücken, der den Boden selbst zur Handelsware machte, die durch die freie Teilbarkeit dem Erben auferlegte Notwendigkeit, Miterben abzufinden, u. dgl. m. zahllose Veranlassungen zu Anlehen, um Ländereien anzukaufen oder als Erbe übernehmen zu können? Welche Kapitalien mußte endlich der Aufschwung des Handels und des Geldgeschäftes flüssig machen, welches die Seele dieses hochentwickelten Wirtschaftslebens bildete!

Wer sich prinzipiell auf den Boden dieses Wirtschaftslebens stellte und den Bedürfnissen desselben gerecht werden wollte, der

konnte den spekulativen Handelsgewinn und den Leihzins an sich unmöglich als ungerecht und als Übervorteilung verwerfen. Und in der Tat, wenn man die in den eigenen Erfahrungen und dem eigenen Willen des wirtschaftlich tätigen Volkes wurzelnden Anschauungen der Praxis und den Geist des ganzen Verkehrsrechtes ins Auge faßt, in welchen die zur Herrschaft gelangten Ansichten von den Gegenständen und Mitteln des Verkehres, vom materiellen Güterleben überhaupt ihren Ausdruck fanden, so erscheint die Frage zu Platos Zeiten längst in modernem Sinne entschieden.

Wir finden in den Industrie- und Handelsstaaten, wie Athen, ein Kredit- und Bankwesen, das — bei aller Antipathie gegen die wucherische Ausbeutung desselben — das größte geschäftliche Vertrauen genoß und infolgedessen der Zinsverkehr ein so allgemeiner und regelmäßiger war, daß ihn auch die Gesetzgebung längst rückhaltlos anerkannt hatte. Und diese gesetzliche Zinsfreiheit erscheint um so bedeutsamer, wenn man die Höhe des üblichen Zinsfußes, überhaupt der Gewinne aus produktiv angelegten Fonds in Betracht zieht, welche die Ausbeutung des Schwachen durch das Kapital in hohem Grade begünstigte und nur zu geeignet war, Mißstimmung gegen alle merkantile Spekulation zu erzeugen.

Wie die für die Praxis des Verkehres und für die Gesetzgebung maßgebende Anschauungsweise das Zinsproblem auffaßte, dafür ist überaus bezeichnend der Umstand, daß die griechische Geschäftssprache den Kapitalzins τόκος nennt, das „Geborene", denselben also aus einer direkten wertzeugenden Kraft des Geldkapitals ableitet, neben der der Faktor Arbeit als verschwindend klein völlig außer acht gelassen wird. Der Geldzins hat für diese Vorstellungsweise seinen Entstehungsgrund einfach darin, daß das Leihkapital ihn gewissermaßen selbst erzeugt, so daß jede weitere Frage nach der Berechtigung des durch den Zins dem Kapitalisten zufallenden Mehrwertes vollkommen gegenstandslos wird. Eine Auffassung, welche sich auf das engste mit weitverbreiteten modernen Kapitalzinstheorien berührt, die dem Kapital in ganz ähnlicher

Weise eine „aktive Rolle" zuschreiben, den Mehrwert ohne weitere Zwischenmotivierung aus der produktiven Kraft des Kapitals hervorgehen lassen.[1])

Kann es einen einschneidenderen Gegensatz geben, als zwischen der platonisch-aristotelischen Lehre, welche kaum eine mittelbare Produktivität des Geldes anerkennt, und diese in Volkswirtschaft und Recht zum Siege gelangte Anschauung, welche das Geldkapital ohne weiteres als eine originäre Güterquelle, als eine selbständige Produktivkraft hinstellte, deren Wirken vollkommen gleichartig mit der Arbeit des Menschen erschien?

Dieser grelle Kontrast zwischen dem Standpunkt der sozialen Theorie und den Anschauungen der Praxis zeigt recht deutlich, wie ganz anders, als bisher, wir die geschichtliche Stellung jener Wirtschaftsphilosophie zu beurteilen haben. Sie ist nicht der den tatsächlichen Zuständen und Bedürfnissen mehr oder minder entsprechende Ausdruck einer relativ niedrigen Stufe der Volkswirtschaft, sondern vielmehr das Erzeugnis einer Reaktion gegen die Auswüchse einer hochentwickelten volkswirtschaftlichen Kultur, einer der ganzen tatsächlichen Gestaltung des Wirtschaftslebens prinzipiell feindlichen Weltanschauung.

Nicht weil das mobile Kapital als Produktionsmittel noch wenig zu bedeuten gehabt hätte, sondern im Gegenteil, weil durch die Entwicklung der kapitalistischen Geldwirtschaft das Geld eine dominierende Machtstellung gewonnen, weil der Materialismus dieser Geldherrschaft zu einer übermäßigen Wertschätzung der äußeren Güter und vor allem des Geldes, als des Inbegriffes aller Güter, zu einer rastlos gierigen Jagd nach Gewinn und Genuß geführt hatte, konnte sich der edelsten Geister der Gedanke bemächtigen, daß

[1]) Wenn von Böhm-Bawerk a. a. O. I 134 als der Urheber der Theorie, welche die Existenz des dem Kapitalisten zufallenden Mehrwertes einfach mit der Produktivkraft des Kapitals selbst begründet, der von Böhm so genannten naiven Produktionstheorie, z. B. Say genannt wird, so dürfte jetzt nach dem oben Bemerkten der eigentliche Ursprung dieser Theorie bei den griechischen Geschäftsleuten und Bankiers zu suchen sein.

das Geld durch eine weitgehende Beschränkung seiner wirtschaftlichen Funktionen möglichst seines Wertes und seiner Macht entkleidet werden müsse, um dem Egoismus und Materialismus seinen Hauptnährboden zu entziehen. Nicht weil der Erwerb aus Handel und Industrie neben dem Landbau wenig zu bedeuten gehabt hätte, sondern im Gegenteil, weil gerade dieser Erwerb durch seine intensive und extensive Steigerung zu einem einseitigen Übergewicht der Geldmacht und der merkantilen Interessen geführt hatte, die als ein verhängnisvoller materieller und sittlicher Druck empfunden wurde, darum wurde jetzt in naturgemäßem Rückschlag ebenso einseitig dem mobilen Kapital der Grund und Boden als das einzig fruchtbringende Kapital, als das wertvollste aller Güter entgegengestellt, darum sollte sein Ertrag der wahrhaft naturgemäße Erwerb, sein Besitz der wahre Reichtum sein. Weil die selbst den Grund und Boden zur Handelsware machende Geldwirtschaft die Unterschiede zu vertilgen drohte, auf denen die Gesundheit des Volks- und Staatslebens beruht, darum wurde jetzt dieser Unterschied zwischen Boden- und Geldkapital, zwischen Bodenertrag und Handelsgewinn um so entschiedener betont und der Widerspruch gegen die zunehmende Aufsaugung des Grundbesitzes durch das Geldkapital bis zu der Forderung gesteigert, daß man allen nicht aus Grund und Boden fließenden Erwerb neben dem Grundbesitz wirtschaftlich, sozial und politisch zur Bedeutungslosigkeit herabdrücken und so die Macht des Geldes brechen müsse.

Der Radikalismus dieser Forderungen begreift sich nur, wenn man sie als Ausfluß einer allumfassenden sozial-ökonomischen Gesamtanschauung auffaßt, welche stets das Ideal eines von dem Bestehenden mehr oder minder weit entfernten, wahrhaft guten und gerechten Zustandes der Gesellschaft im Auge hatte, einer Weltanschauung, die, wenn nicht den Menschen überhaupt, so doch wenigstens die Mitglieder des bürgerlichen Gemeinwesens grundsätzlich in eine andere Stellung zur Außenwelt und zum materiellen Güterleben zu bringen wünschte, als es in der Wirklichkeit der Fall war.

Es ist mit einem Worte der „sozialistische" Charakter dieser Sozialphilosophie, welcher in den genannten Forderungen seinen Ausdruck findet. Daher tritt auch bereits hier diejenige Theorie, welche an der Wiege des modernen Sozialismus stand und sich Hand in Hand mit ihm entwickelt hat, die heute in Angriff und Abwehr bei dem Streit um die Organisation der Volkswirtschaft vor allem in Frage kommt: die Kapitalzinstheorie, so bedeutsam in den Vordergrund.

Zwar richtet sich bei Plato, wenigstens seitdem er auf den Kommunismus verzichten gelernt hatte, sowie bei Aristoteles der Angriff nicht wie bei dem modernen Sozialismus gegen die Kapitalrente in jeder Gestalt, insbesondere nicht gegen das unbewegliche Kapital und die Grundrente. Wenn das Bürgertum des platonischen Gesetzesstaates und des aristotelischen besten Staates von wirtschaftlicher Arbeit und wirtschaftlichen Sorgen frei nur der sittlichen und geistigen Entfaltung der Persönlichkeit und dem Dienste des Staates leben, und wenn die Existenz dieses Bürgertums auf den Grundbesitz basiert werden sollte, so war die Anerkennung der Grundrente ja unvermeidlich. Allein so bedeutsam dieser Unterschied ist, eine gewisse Analogie beider Erscheinungen ist doch unverkennbar. Wie die moderne sozialistische Kritik des Kapitalzinses der sogenannten Produktivitätstheorie die Ausbeutungstheorie entgegenstellt, nach welcher ein Teil der Gesellschaft, die Kapitalisten, sich drohnenartig einen Teil vom Werte des Produktes aneignet, das der andere Teil der Gesellschaft, die Arbeiter, allein hervorgebracht hat, so setzt auch der antike Sozialismus wenigstens in Bezug auf das Geldkapital und auf den Darlehenszins in ganz ähnlicher Weise dem Begriff der Produktivität des Kapitals den der *Ausbeutung* entgegen. Ja der Leihzins ist ihm unter *allen* Umständen, nicht bloß gegenüber der Arbeit, eine natur- und rechtswidrige Ausbeutung des Mitmenschen.

Auch die *allgemeine* Tendenz der Angriffe gegen den Leihzins und das Geldwesen, gegen Zwischenhandel und freie Konkurrenz, der Widerwille gegen die geldoligarchische Entwicklung der

Gesellschaft, gegen die Konzentrierung des Besitzes überhaupt begegnet sich mit den antikapitalistischen Grundanschauungen des modernen Sozialismus.[1]) Diese Tendenz ist eine so mächtige, daß Plato und Aristoteles mit ihren Forderungen der Konzentrierung des Kapitals auf allen Gebieten des Wirtschaftslebens entgegentreten und daher auch die Grundeigentumsverhältnisse einer mehr oder minder radikalen Umgestaltung im Sinne wirtschaftlicher Ausgleichung unterworfen wissen wollen.

Von der Art und Weise, wie Aristoteles den Umschlag des „Hausvermögens" in spekulatives Kapital, des Gütererwerbs in die Spekulation auf den Geldprofit (Zins) analysiert, hat Schäffle ausdrücklich anerkannt, daß sie „im Kern die ganze moderne Kritik des Kapitals", d. h. die negative Arbeit der sozialistischen Theorien, enthalte,[2]) insbesondere sei die Marxsche Werttheorie im letzten Grunde eine Entlehnung aus der Wucherkritik des Aristoteles.[3])

Es ist daher durchaus zutreffend, wenn der Sozialist Rodbertus die aristotelische Kritik der „Chrematistik" jener Zeit mit der modernen Reaktion gegen die von Rodbertus so genannte „Kapitalistik" der Gegenwart vergleicht, zu welcher der Sozialismus den ersten Anstoß gegeben. In der Tat liest es sich wie eine einfache Umschreibung der Anklagen des Stagiriten gegen die fieberhafte Geldspekulation seiner Zeit, wenn Rodbertus das prophetische Wort

---

[1]) Unmittelbar mit den geschilderten Angriffen auf den χρηματισμός und Handel berührt sich z. B. Fourier, wenn er den Vorwurf gegen seine Zeit erhebt, daß in der jetzigen Phase der Zivilisation der Handelsgeist die Politik dominiere und regiere; daß die Kaufleute in der sozialen Ordnung nichts seien, als eine Truppe vereinigter Piraten, welche in jeder Beziehung den sozialen Körper knechten. — Ähnlich spricht auch Marx von der „modernen Schacherwelt". Vgl. Adler, Die Grundlagen der Marxschen Kritik der bestehenden Volkswirtschaft 215, 246. — Überhaupt ist ja die Abneigung gegen die „Zwischenpersonen" (intermédiaires) ein durchgehender Zug im Sozialismus.

[2]) Bau und Leben des sozialen Körpers I 256.

[3]) Die Bekämpfung der Sozialdemokratie ohne Ausnahmegesetz (Tüb. Ztschr. f. d. g. Stw. 1890 S. 213).

ausspricht: „Nachdem erst auf wirtschaftlichem Gebiet alles als Kapital behandelt worden, was und bloß weil es für Geld feil ist, so wird auch bald alles, was überhaupt für Geld feil ist, als Kapital dienen, auch das, was immerdar weit über das wirtschaftliche Gebiet hinausfallen sollte. Macht heute nicht das Gründungsfieber auch schon Ehre und Amt zu Kapital? So ist heute die Kapitalistik zugleich die Passion der Zeit und unsere Zeitkrankheit geworden, die auch in die bitterste Passionsgeschichte auslaufen wird."[1] —

„Wenn sie", sagt Aristoteles von seinen Zeitgenossen, „ihren Zweck nicht durch die geschäftliche Spekulation selbst erreichen können, so jagen sie ihm auf anderen Wegen nach und machen alle Künste und Talente ihrer natürlichen Bestimmung entgegen diesem Zwecke dienstbar. — Denn — was machen sie daraus? Eine Geldspekulation, als wäre das Geld das Ziel und der Zweck von allem."[2] —

Wir haben damit einen Punkt berührt, der von neuem zeigt, daß auch der antike Sozialismus trotz aller Verirrungen und Einseitigkeiten einen tiefberechtigten Kern enthält.

Es ist das unsterbliche Verdienst der hellenischen Sozialtheorie, für alle Zukunft den Nachweis erbracht zu haben, daß das Glück der Völker nicht von der Erzeugung einer möglichst großen Masse von Gütern, sondern in weit höherem Grade von der Art und Weise ihrer Verteilung abhängt. Wenn man sich den einseitigen Produktions-, ja Produzentenstandpunkt vergegenwärtigt, der für die neuere Nationalökonomie bis tief in unser Jahrhundert hinein maßgebend war, so wird man eine gewisse Beschämung empfinden angesichts der hohen geistigen und sittlichen Energie, mit welcher hellenische Denker die Frage nach den sozial-ethischen Wirkungen

---

[1] Zur Erklärung und Abhilfe der heutigen Kreditnot des Grundbesitzes II[2] 273 ff., vgl. die Vorrede VI ff. Dazu R. Meyers Berliner Revue 1872 289 f.

[2] I 3, 19 f. 1258a: *Οἱ δὲ πάσας ποιοῦσι χρηματιστικάς, ὡς τοῦτο τέλος ὄν, πρὸς δὲ τὸ τέλος ἅπαντα δέον ἀπαντᾶν.*

der Einkommens- und Vermögensverteilung, die Frage nach der wünschenswerten Verteilung überhaupt in den Vordergrund gerückt und zu lösen versucht haben. Hier findet sich zum ersten Male jene scharfe prinzipielle Erörterung des Verteilungsproblems, der sich gerade die Gegenwart immer weniger wird entziehen können.

Nicht anders ist es mit dem Kampf gegen die einseitig individualistische, den Zusammenhang mit dem Ganzen und die Pflichten gegenüber dem Ganzen ignorierende Auffassung des Eigentumsbegriffes, welche dem einzelnen das absolut zuspricht und zu sichern verlangt, was er gerade besitzt. Einer der hervorragendsten Rechtslehrer der Neuzeit „sieht eine Zeit kommen, wo die Gesellschaft das angebliche Recht des Eigentümers, von den Gütern dieser Welt beliebig viel zusammenzuscharren, ebensowenig anerkennen wird, als das Recht des altrömischen Familienvaters über Tod und Leben seiner Kinder, als das Fehderecht und den Straßenraub des Ritters, als das Standrecht des Mittelalters".[1]) Demgemäß verlangt Ihering vom Staate, daß er „auf das Privateigentum einen Druck ausübe, welcher dem Übermaß seiner Anhäufung auf einzelnen Punkten vorbeugt und die Möglichkeit schafft, den Druck auf andere Teile des sozialen Körpers zu verringern, eine den Interessen der Gesellschaft mehr entsprechende, d. h. gerechtere Verteilung der Güter herbeizuführen, als sie unter dem Einfluß eines Eigentums herbeigeführt worden ist und möglich war, welches, wenn man es beim rechten Namen nennt, Unersättlichkeit des Egoismus ist".[2]) Und in demselben Gedanken begegnet sich mit dem deutschen Romanisten der bekannte amerikanische Publizist Michaelis, der, obwohl ein warmer Verteidiger des freien Wettbewerbes, doch kein Bedenken trägt, „gegen die Monopolwirtschaft, welche die Anhäufung riesenhafter Reichtümer ermöglicht", die Staatsgewalt in die Schranken zu rufen. Er bezeichnet — ganz im Sinne der aristotelischen Gerechtigkeitsidee — die Bildung von Trusts, d. h. jede Vereinigung zum Zwecke unverhältnismäßiger Steigerung der Warenpreise,

[1]) Ihering, Der Zweck im Recht I 519.

[2]) Ebd. 521.

als einen Raubversuch, gegen den das Volk durch die Gesetze geschützt werden müsse.[1]) Er verlangt ferner einschneidende Maßregeln der staatlichen und internationalen Gesetzgebung zur Bekämpfung der übermäßigen Anhäufung des mobilen Kapitals, wie des Grundbesitzes in einzelnen Händen.[2]) So kehrt die moderne Welt von den verschiedensten Ausgangspunkten her zu dem Grundgedanken der hellenischen Sozialphilosophie zurück, daß die keine Grenzen kennende Pleonexie der Individuen ihre prinzipiellen Schranken in den Forderungen des gemeinsamen Wohles aller finden müsse.

Auch in Bezug auf die ethische Auffassung des Güterlebens treten in der sozialpolitischen Literatur der Gegenwart — hervorgerufen durch analoge gesellschaftliche Mißstände — Anschauungen hervor, die sich mit antiken Lebensidealen nahe berühren.

Wenn es gilt, der Hast und Gier des Erwerbslebens der Gegenwart, dem alles in seinen Strudel hineinziehenden Kampf um die Befriedigung endlos gesteigerter Bedürfnisse eine höhere menschenwürdigere Lebensansicht und Lebenspraxis entgegenzustellen, werden wir da nicht von selbst auf einen der grundlegenden Gedanken der sozialen Ethik der Hellenen hingewiesen, daß das Glück in der verständigen Beschränkung der Bedürfnisse zu suchen sei, daß es sich immer weiter zurückzieht, je mehr der Kreis dessen, was zum Leben begehrenswert erscheint, sich erweitert?[3])

Nichts könnte diese Anschauung der hellenischen Sozialphilosophie glänzender bestätigen, als die Schilderung eines modernen Denkers, dem ebenso, wie für jene, alle sozialen Fragen zugleich sittliche Fragen sind, und der es versteht, unserer Zeit durch „ihr

---

[1]) Ein Blick in die Zukunft S. 83 (Reclam).

[2]) 93 ff. Michaelis berührt sich hier direkt mit der historisch-ethischen Richtung der deutschen Nationalökonomie, deren Führer Schmoller ebenfalls durch maßvolle progressive Einkommens- und Erbschaftssteuern die Anhäufung übergroßer Reichtümer beschränkt wissen will (Grundfragen 95).

[3]) Vgl. Lange, Geschichte des Materialismus II[3] 460.

oft so kummervolles Auge bis auf den Grund des Herzens" zu sehen.

„Inmitten des ungeheuersten Aufschwunges von Reichtum und Macht" — heißt es hier — „sieht man weder, daß die Hast und Gier des Erwerbes in den besitzenden Klassen sich auch nur im mindesten mäßige, noch die Befriedigung der unteren Volksklassen, trotz großer, leicht ziffermäßig nachweisbarer Fortschritte in ihrer allgemeinen Lebenslage sich in kenntlichem Maße gesteigert habe. Es ist eine traurige, aber allbekannte Wahrheit, daß unsere Zeit, ausgerüstet mit den ungeheuersten Mitteln des Genusses, das wirkliche Genießen kaum versteht, weil sie alles von außen erwartet, weil die Vorbereitungen zum Genuß so umständlich geworden sind, daß sie immer schon drei Viertel des Genusses selbst verschlingen, und daß infolgedessen das eine Bedürfnis, möglichst viel zu besitzen, so überwiegend geworden ist, daß auf diesem Wege eine beständige Steigerung der Gütererzeugung und der Mittel zum Genusse denkbar wird, ohne daß das Glück irgendeines Menschen dadurch wesentlich erhöht würde." Ist diese Schilderung nicht ein frappantes Seitenstück zu dem Bilde, welches Plato im „Staate" von dem Fieberzustand der Gesellschaft (der *πόλις φλεγμαίνουσα*) entwirft?[1])

Es ist wahr, der ethische Idealismus Platos und Aristoteles' wird der Frage des wirtschaftlichen Fortschrittes nicht gerecht, aber diese Einseitigkeit ist nur die Kehrseite eines großen Vorzuges: der klaren Erkenntnis, daß auch diese Frage eben nur im engsten Zusammenhang mit den ethischen Fragen zu beurteilen ist.

Mußte nicht ferner diese analoge Beurteilung des Güterlebens überhaupt zu einer gewissen analogen Beurteilung der Güter-

[1]) Theobald Ziegler, Die soziale Frage eine sittliche Frage S. 30. Vgl. Wolf, Sozialismus und kapitalistische Gesellschaftsordnung S. 389: „Wir sind in das nervöse Zeitalter getreten. Der kleine Rest von Beschaulichkeit, den frühere Jahrhunderte uns überlieferten, ist preisgegeben. Fieberhaft jagen wir nach einem unfindbaren Glück — unfindbar, denn Glück ist bloß möglich in der Beschränkung, und diese ist uns unleidlich."

produktion insbesondere führen? Wir erkennen es heutzutage als eine schwere Schädigung der wirtschaftlichen und idealen Interessen des ganzen Volkes, wenn die ungleiche Verteilung des Volkseinkommens hauptsächlich zur reichlicheren und üppigeren Befriedigung der materiellen Bedürfnisse der besser Situierten führt. Wir verwerfen einen Luxus, der die höheren Klassen selbst physisch und sittlich schädigt, den Neid der niederen immer mehr aufstachelt und zu einer ungünstigen Richtung der ganzen Güterproduktion (Luxusgüter für die Reichen, statt Massengüter für alle) führt und der, abgesehen vom Kunstluxus, kein Kulturinteresse des Volkes fördert. Auch wir beginnen einzusehen, daß, wenn es soweit gekommen ist, die Gesetzgebung eine gewisse Ausgleichung in der Verteilung des Volkseinkommens ins Auge fassen müsse.[1])

Wie nahe sich antikes und modernes Denken gerade auf diesem Gebiete berühren, zeigt recht deutlich die Idee des sozialen Menschen, wie sie die aristotelische Ethik formuliert hat, die aristotelische Forderung eines stetigen Zusammenwirkens des Gemeinsinnes mit dem Selbstinteresse zur Verwirklichung der verteilenden und ausgleichenden Gerechtigkeit.

Schon die Art und Weise, wie Adam Smith in den Mittelpunkt seiner Theorie der moralischen Gefühle das Sympathieprinzip stellt, wie er hier und in der politischen Ökonomie die Selbstsucht (selfishness) durch die Wirksamkeit der sozialen Triebe eingedämmt wissen will und prinzipiell nur ein solches Maß von Selbstinteresse anerkennt, welches sich innerhalb der Schranken der Gerechtigkeit hält, die Forderung endlich einer harmonischen Ausgleichung der Gefühle und Leidenschaften durch die Überwindung unserer selbstsüchtigen und die Ausbildung unserer wohlwollenden Gefühle,[2]) all das läßt in den sozialethischen Grundfragen eine gewisse Ideenverwandtschaft mit der geschilderten aristotelischen Sozialphilosophie

[1]) So z. B. Wagner, Grundlegung I² 152.

[2]) Vgl. Hasbach, Die allgemeinen philos. Grundlagen der von François Quesnay und Adam Smith begründeten politischen Ökonomie S. 114 f. und desselben Untersuchungen über Adam Smith S. 54 ff.

erkennen, soweit auch im übrigen und zwar gerade in der politischen Ökonomie die Standpunkte auseinandergehen.

Ungleich inniger freilich ist die Verwandtschaft mit der modernen ethischen Richtung der Nationalökonomie. Es ist ganz aristotelisch gedacht, wenn von Thünen und Knies die Rücksichtnahme der wirtschaftlich tätigen Einzelpersonen (nicht bloß auf ihren eigenen Vorteil, sondern auch) auf das wirtschaftliche Interesse „anderer Leute" fordern und wenn dann Knies den Satz aufstellt: „Daß irgendein höheres Maß wirtschaftlicher Güter auf den Wegen der Selbstsucht, des gegen den Nächsten und das Gemeinwesen rücksichtslosen Eigennutzes von den einzelnen gewonnen wird, steht im Widerspruch mit dem materiellen und sittlichen Wohle aller einzelnen, mit dem Gemeinwohl, ja mit dem sittlichen Wohle des Erwerbenden selbst." [1]) Wenn ferner A. Wagner meint: „Die Beweggründe individuellen wirtschaftlichen Vorteiles sind wenigstens möglichst zu verbinden mit und zu ersetzen durch altruistische Beweggründe, und das, was in dieser Hinsicht der einzelne und eine Verkehrsgesellschaft erreicht, bildet den Maßstab ihres sittlichen Wertes und ihrer wahren Kulturhöhe";[2]) — so entspricht das genau dem von der aristotelischen Ethik aufgestellten Ideal.

Auch ist diese vielfache Berührung antiken und modernen Denkens keineswegs eine zufällige. Wenn es auch bis zu einem gewissen Grade analoge Übelstände des Volkslebens waren, welche hier wie dort eine höhere sozial-ethische Auffassung des Güterlebens, eine tiefere Anschauung von Wesen und Beruf des Staates, eine gesteigerte Empfänglichkeit für soziale Gerechtigkeit hervorriefen, so besteht doch gleichzeitig auch ein unmittelbarer bewußter Zusammenhang. Und man sollte nie vergessen, daß es eine auf humanistischer Grundlage erwachsene Wissenschaft war, die sich zum Träger dieses gewaltigen Umschwunges des modernen Geisteslebens gemacht hat. In einem der grundlegenden Werke der historischen Schule der

---

[1]) Politische Ökonomie vom gesch. Standpunkt (2) 238 f.

[2]) Jahrb. f. Nationalök. u. Stat. 1886 S. 230.

Nationalökonomie wird ausdrücklich anerkannt, daß wir hier zugleich das Ergebnis einer Befruchtung der modernen Wissenschaft durch altklassische Anschauungen vor uns haben.[1])

Schon bei einem der ersten großen Vorkämpfer gegen die einseitig-individualistische Auffassung ökonomischer Phänomene, bei Sismondi, tritt dieser Zusammenhang klar hervor. Er knüpft seine Polemik gegen die science de l'accroissement des richesses unmittelbar an die sozialpolitischen Erörterungen an, welche Aristoteles in der Politik der Chrematistik gewidmet hat.[2]) Und ganz in demselben Sinne hat unter den Deutschen schon im Jahre 1849 Roscher in seiner schönen Abhandlung über das Verhältnis der Nationalökonomie zum klassischen Altertum der herrschenden Zeitdoktrin die politische Ökonomie der Griechen gegenübergestellt, weil dieselbe niemals den großen Fehler begangen habe, über dem Reichtum der Menschen zu vergessen.[3])

Ihm folgt Rodbertus mit der Forderung, daß wir unsere Politik wieder etwas mehr mit antikem Geiste erfüllen sollten,[4]) und Lorenz von Stein, der aus dem Studium der antiken Staatswissenschaft die Überzeugung geschöpft hat, daß wir, indem wir durchforschen, was die Alten gewesen und getan, „uns gleichsam selbst zum zweitenmal erleben".[5]) Im Hinblick auf den noch immer nicht überwundenen einseitigen Individualismus der modernen Staatsauffassung erklärt es Adolf Wagner von jedem politischen Standpunkte aus für unvermeidlich, wieder an antike Anschauungen anzuknüpfen. Für die Nationalökonomie, welche dies viel zu sehr aus den Augen verloren habe, sind nach Wagners Ansicht die grund-

[1]) Knies a. a. O. 438.

[2]) Études s. l. écon. pol. I 3. Vgl. Elster, Simonde de Sismondi. Ein Beitrag zur Geschichte der Volkswirtschaft (Jahrb. f. Nationalök. u. Stat. N. F. XIV 321 ff.).

[3]) Ansichten der Volkswirtschaft aus dem geschichtlichen Standpunkt I (2) 7.

[4]) Zur Erklärung und Abhilfe der heutigen Kreditnot des Grundbesitzes II (2) 370.

[5]) Die drei Fragen des Grundbesitzes und seine Zukunft S. 14.

legenden Sätze des Aristoteles über den Charakter des Staates sämtlich auch Fundamentalprinzipien für die Volkswirtschaftslehre.[1]) Endlich hat — wie im Anfang des Jahrhunderts Sismondis Theorie vom Reichtum auf Aristoteles hinweist — in der Gegenwart Schmoller seine Lehre von der Verteilung des Einkommens nach dem Verdienst durch den Hinweis darauf unterstützt, daß er damit nur eine Theorie wiederhole, die bereits Aristoteles in seiner Ethik aufgestellt.[2]) Schon bewegt sich ja auch unsere moderne Gesetzgebung genau in derselben Richtung. Ist es nicht eine Annäherung an das aristotelische Ideal der verteilenden und ausgleichenden Gerechtigkeit im Verkehr, wenn dank dieser Gesetzgebung der Kreis von Individuen, auf welche der wirtschaftende Mensch Rücksicht zu nehmen hat, in beständigem Wachsen begriffen ist?

Doch sehen wir von den einzelnen Problemen ab und halten uns an die Auffassungsweise des hellenischen Sozialismus im allgemeinen. Müssen wir nicht auch da trotz aller Verirrungen eines abstrakten und ideologischen Dogmatismus anerkennen, daß in der ganzen Art und Weise, wie hier die Dinge angeschaut werden, ein Fortschritt von größter Bedeutung lag?

Die hellenische Staatslehre hat für alle Zukunft gezeigt, daß für die Realisierung der Ideen, welche in Staat und Recht zur Verwirklichung zu gelangen suchen, nicht bloß das System der politischen Institutionen, die Ordnung und Verteilung der staatlichen Gewalten von Bedeutung ist, sondern noch mehr die Welt der Güter und Interessen, jener gewaltigen bei der Gestaltung aller menschlichen Dinge mitwirkenden Faktoren, die durch ihre Macht über den einzelnen auch auf die Gesellschaft mit elementarer Kraft zu wirken vermögen. Zum ersten Male tritt uns hier in der Geschichte der politischen Wissenschaften ein tieferes Verständnis für die Natur der gesellschaftlichen Gegensätze und für die Gefahren entgegen, mit welchen das wirtschaftliche Güterleben und die Ver-

[1]) Grundlegung der politischen Ökonomie I[3] 859.

[2]) a. a. O. S. 61.

teilung des Besitzes das Edelste im Menschen, die höchsten Kulturinteressen der Gesamtheit bedroht.

Wie hoch steht die hellenische Staatslehre mit dieser Erkenntnis über jenem Doktrinarismus, der Staat und Volk nur als eine Summe von Individuen zu denken vermag und über dem ausschließlichen Gegensatz von Individuum und Staat jene wichtige zwischen dem Leben des einzelnen und dem des Staates in der Mitte liegende Sphäre übersieht, die wir Gesellschaft nennen. Durch ihre Analyse der sozialen Erscheinungen hat die hellenische Staatslehre jene tiefere Auffassung des Staates und der staatlichen Zwecke begründet, welche ihr Augenmerk vor allem darauf richtet, wie sich die verschiedenen Elemente der Gesellschaft, die sozialen Klassen zueinander und zum Staate verhalten oder verhalten sollen, wie überhaupt Staat und Gesellschaft als zwei selbständige in ewigem Antagonismus sich gegenüberstehende und doch wieder sich gegenseitig durchdringende Lebenskreise aufeinander wirken.

Diese soziale Auffassung der Dinge, welche die Regierungssysteme vor allem auf ihre soziale Brauchbarkeit hin beurteilt, hat einen Aristoteles befähigt, den Wechsel der Verfassungsformen und die Gestaltung der politischen Parteikämpfe in ihrem Zusammenhang mit der wirtschaftlichen Gliederung des Volkes, die Abhängigkeit der staatlichen Entwicklung von der Gesellschaftsordnung und von der materiellen Grundlage derselben, der Verteilung des Besitzes, in einer Weise klarzulegen, daß einer der hervorragendsten Vertreter der modernen Staatswissenschaft von ihm gesagt hat, seine Politik würde in dieser Hinsicht für die Staatswissenschaft der Zukunft das sein, was Kopernikus' Organon für die Astronomie gewesen.[1])

Anderseits ist jedoch die aristotelische Staatslehre in der Betonung der ökonomischen Faktoren keineswegs soweit gegangen, wie der sogenannte wissenschaftliche Sozialismus der Gegenwart.

[1]) L. von Stein, Verwaltungslehre I² 32. Vgl. Steins Aufsatz über die Entwicklung der Staatswissenschaft bei den Griechen (Sitz.Ber. der Wien. Ak. (phil.hist.) Bd. 93).

So bedeutsam das volkswirtschaftliche Moment, insbesondere das des Klassenkampfes in seiner Analyse verfassungsgeschichtlicher Entwicklungen in den Vordergrund tritt, Aristoteles ist doch weit entfernt von jener materialistischen, die Geschichte einzig und allein vom Standpunkte des Klassenkampfes aus betrachtenden Anschauungsweise, welche das ökonomische Moment geradezu als das immer und überall bestimmende, für die Gestaltung der Gesellschaft einzig und allein ausschlaggebende hinstellt und das gesamte politische, rechtliche, geistige und religiöse Dasein des Volkes nur als einen Überbau gelten läßt, dessen Gestaltung durch das ökonomische Fundament und die wirtschaftliche Struktur der Gesellschaft unbedingt vorgezeichnet sei.

Dieser Glaube an die Allmacht der rein wirtschaftlichen Faktoren mußte ja von vorneherein einer Auffassungsweise fremd bleiben, welche die Gleichberechtigung der wirtschaftlichen Zwecke mit den ethischen Zielen grundsätzlich leugnete und das höchste Endziel aller Politik darin sah, den Staat, seine Gesetzgebung und Verwaltung von den gemeinen Interessen des Güterlebens möglichst zu emanzipieren.

Allerdings hat auch der hellenische Sozialismus mit psychologischer Notwendigkeit durch eine Entwicklungsphase hindurchgehen müssen, die sich durch eine starke Überschätzung der Abhängigkeit des sittlichen Lebens von wirtschaftlichen Faktoren charakterisiert. In den überschwenglichen Hoffnungen, welche Plato auf eine sittliche Wiedergeburt durch den Kommunismus setzte, und in der Art und Weise, wie er das Privateigentum für den Verfall der Sittlichkeit verantwortlich machte, tritt uns ja diese Verirrung drastisch genug entgegen. Allein wie rasch ist gerade hier die Korrektur erfolgt! Schon der aristotelische Sozialismus hat sich von diesen Illusionen über die allheilende Kraft des Kommunismus wieder emanzipiert und ihnen gegenüber die sittliche Unvollkommenheit der Menschennatur mit einer Schärfe und Klarheit betont,[1]) von der

[1]) Politik II 2, 8. 1263b: . . . ὧν (κακῶν) οὐδὲν γίνεται διὰ τὴν ἀκοινωνησίαν ἀλλὰ διὰ τὴν μοχθηρίαν, ἐπεὶ καὶ τοὺς κοινὰ κεκτημένους καὶ

der moderne Sozialismus in seiner ökonomischen Einseitigkeit unendlich viel lernen könnte, freilich auf die Gefahr hin, daß seine Illusionen über die Massenmoral im Zukunftsstaat zerstieben würden wie Seifenblasen.

---

*κοινωνοῦντας πολλῷ διαφερομένους μᾶλλον ὁρῶμεν ἢ τοὺς χωρὶς τὰς οὐσίας ἔχοντας.* Mit aller Entschiedenheit wird hier auch betont, daß es eben die unersättliche Begierde, nicht die Not ist, welche die meisten Verbrechen erzeugt, und daß es daher ein Irrtum ist, von der Aufhebung der Not einen radikalen sittlichen Umschwung zu erwarten.

Von Prof. R. v. Pöhlmann sind im gleichen Verlag ferner erschienen:

**Aus Altertum und Gegenwart.** Gesammelte Abhandlungen. Zweite, umgestaltete und verbesserte Auflage. 1911. V, 438 Seiten 8°. Geh. M 7.—, geb. M 8.—

**Aus Altertum und Gegenwart.** Gesammelte Abhandlungen. **Neue Folge.** 1911. V, 322 Seiten 8°. Geh. M 6.—, geb. M 7.—

**Grundriß der griechischen Geschichte** nebst Quellenkunde. Vierte, vermehrte u. verbesserte Auflage. 1909. VII, 334 S. Lex.8°. Geh. M 5.80, in Halbfranz geb. M 7.50. *[Handbuch der klassischen Altertumswissenschaft, herausgegeben von Dr. Iwan von Müller. III. Band, 4. Abteilung]*

---

Außerdem sind von dem Verfasser erschienen u. A.:

**Die Wirtschaftspolitik der Florentiner Renaissance.** (Gekrönte Preisschrift.) Hirzel, Leipzig 1878. Geh. M 4.20

**Hellenische Anschauungen über den Zusammenhang zwischen Natur und Geschichte.** Hirzel, Leipzig 1879. Geh. M 1.60

**Die Anfänge Roms.** Bläsing, Erlangen 1881. Geh. M 1.20

**Die Übervölkerung der antiken Großstädte, im Zusammenhang mit der Gesamtentwicklung städtischer Zivilisation dargestellt.** (Gekrönte Preisschrift.) Hirzel, Leipzig 1884. Geh. M 4.20

**Sokrates und sein Volk.** Ein Beitrag zur Geschichte der Lehrfreiheit. Oldenburg, München 1899. (Band 8 der Historischen Bibliothek.) Gebunden M 3.20

**Die Weltanschauung des Tacitus.** G. Franz, München 1910. (Sitzber. der k. b. Akad.) Geh. M 1.50

**W. Roscher, Grundlagen der Nationalökonomie.** 22.—24. Auflage. 1896—1906. Cotta, Stuttgart. Geh. M 14.—, geb. M 16.50

C. H. Beck'sche Verlagsbuchhandlung Oskar Beck München

# Aus Altertum und Gegenwart

Von

## Dr. Robert von Pöhlmann

o. Professor der alten Geschichte an der Universität München

**Zweite,** umgestaltete und verbesserte Auflage

1911. V, 438 Seiten 8° Geheftet M 7.—, gebunden M 8.—

Inhalt: Das klassische Altertum in seiner Bedeutung für die politische Erziehung des modernen Staatsbürgers — Zur Methodik der Geschichte des Altertums — Zur geschichtlichen Beurteilung Homers — Aus dem hellenischen Mittelalter — Die Wohnungsnot der antiken Großstädte — Zur Beurteilung Georg Grotes und seiner Griechischen Geschichte — Zur Kritik von Mommsens Darstellung der römischen Kaiserzeit — Rankes Weltgeschichte — Eine Weltgeschichte auf geographischer Grundlage — Theodor Mommsen — Extreme bürgerlicher und sozialistischer Geschichtsschreibung — Das „technische" Jahrhundert.

### Aus den Urteilen:

„Es ist schwer, über ein Buch wie das vorliegende nicht wieder ein Buch oder doch eine längere Abhandlung zu schreiben. So reich ist der Stoff, so vielseitig und abwechselungsreich die Masse des Gebotenen. Pöhlmanns Abhandlungen interessieren nicht nur den Historiker von Fach, sondern jeden Gebildeten. Die geistvolle Art, wie die Verhältnisse der Gegenwart zur Erforschung langentschwundener Zeiten benutzt werden, die Umsicht und Regsamkeit, mit der alle Wissensgebiete, die zur Aufklärung einer dunklen Frage der Geschichte dienen können, durchwandert werden, die vornehme und sichere Kritik wissenschaftlicher Werke, die flotte Darstellungsweise werden dieses Buch allen lieb und wert machen. Methodologisch am interessantesten ist wohl der Aufsatz ‚Zur geschichtlichen Beurteilung Homers'. Es ist äußerst anregend, zu verfolgen, wie der Verfasser hier eine Prinzipienfrage der Geschichtsforschung knapp formuliert, auf einen Einzelfall — nämlich auf die Frage nach dem Entstehen und Wesen der Volksdichtung — anwendet und bis in die weitesten Verzweigungen hinein und mit einer Fülle reichsten Materials geistvoll beleuchtet. Nicht warm genug kann ich das Buch allen empfehlen, die Interesse für Universalgeschichte und besonders für die Antike haben. Ein frischer Hauch modernen Geistes weht darin. Nichts ist zu spüren vom Modergeruch verstaubter Büchereien." Hamburgischer Correspondent.

C. H. Beck'sche Verlagsbuchhandlung Oskar Beck München

# Aus Altertum und Gegenwart

Von

**Dr. Robert von Pöhlmann**

o. Professor der alten Geschichte an der Universität München

## Neue Folge

V, 322 Seiten 8° Geheftet M 6.—, gebunden M 7.—

Inhalt: I. Das Sokratesproblem — II. Tiberius Gracchus als Sozialreformer — III. „An Cäsar!" „Über den Staat". — Ein Beitrag zur Geschichte der antiken Publizistik. — IV. Die Geschichte der Griechen und das neunzehnte Jahrhundert.

### Aus den Urteilen:

„Ich habe den Inhalt der Abhandlungen kurz angegeben, um zu zeigen, welch reichen Inhalt das Buch in sich birgt. Ich habe es mit viel Interesse gelesen und freue mich besonders der Wärme, mit der der Verfasser für die Bedeutung und Erhaltung des aus der Antike überkommenen Kulturerbes eintritt. Es sei unseren Lehrern angelegentlich empfohlen." Dr. Fr. Heußner, Cassel (Monatsschrift für höhere Schulen). — „Alle, die Interesse für das klassische Altertum haben, werden nicht bloß reiche Belehrung, sondern auch Wegweiser für eine richtige Arbeitsweise finden. Referent hält es für seine Pflicht, allen Kollegen das Buch zu empfehlen. Nicht bloß in jeder Lehrerbibliothek sollte es einen Platz finden, auch den reiferen Schülern möge es in die Hand gegeben werden." Dr. Johann Oehler, Wien (Zeitschrift für die österreichischen Gymnasien). — „Aus allen Abhandlungen wird der Geschichtslehrer und der, welcher altklassischen Unterricht zu erteilen hat, für seine Lehrstunden guten Gewinn ziehen. Allen gemeinsam ist ferner eine souveräne Beherrschung des Materials, eine ungemein fesselnde und klare Darstellung und ein ebenso scharfes wie warmes Eintreten für die humanistische Schulbildung." Das humanistische Gymnasium. — „Das ganze Werk bietet dem Leser eine Fülle von Belehrung und reichsten Genuß dar." Deutsche Rundschau. — „Ehrliche Arbeit in geistvoller Verwertung dargeboten und zu reifer Weltanschauung emporgehoben, hat uns der Verfasser in diesen Aufsätzen gegeben, die hoffentlich die weiteste Verbreitung finden. Dafür sind wir ihm aufrichtigst dankbar." Literar. Zentralblatt.

C. H. Beck'sche Verlagsbuchhandlung Oskar Beck München

## Grundriß der Griechischen Geschichte

nebst Quellenkunde

Von **Dr. Robert v. Pöhlmann**

o. Professor der alten Geschichte an der Universität München

**Vierte,** vermehrte und verbesserte Auflage

1910. VII, 334 Seiten Lex. 8°. Geh. M 5.80, in Halbfrz. geb. M 7.50

*[Handbuch der klassischen Altertumswissenschaft. III. Band, 4. Abteilung]*

## Grundriß der Römischen Geschichte

nebst Quellenkunde

Von **Dr. Benedictus Niese**

o. Professor der alten Geschichte an der Universität Halle

**Vierte,** vermehrte und verbesserte Auflage

1910. VII, 454 Seiten Lex. 8°. Geh. M 8.—, in Halbfranz geb. M 9.80

*[Handbuch der klassischen Altertumswissenschaft. III. Band, 5. Abteilung]*

## Die römischen Privataltertümer

Von **Hugo Blümner**

o. Professor der klassischen Philologie an der Universität Zürich

Mit 86 Abbildungen

1911. XV, 677 Seiten Lex. 8°. Geh. M 12.—, in Halbfrz. geb. M 14.—

*[Handbuch der klassischen Altertumswissenschaft. IV. Band, 2. Abteilung, 2. Teil]*

## Platon. Sein Leben, seine Schriften, seine Lehre

Von **Constantin Ritter**

In zwei Bänden. — Erster Band: Platons Leben und Persönlichkeit. Philosophie nach den Schriften der ersten sprachlichen Periode. XV, 586 Seiten gr. 8°. Geheftet M 8.—, in Leinwand geb. M 9.—

## Neue Untersuchungen über Platon

Von **Constantin Ritter**

VIII, 424 Seiten gr. 8°. Geheftet M 12.—, in Halbfranz geb. M 14.—